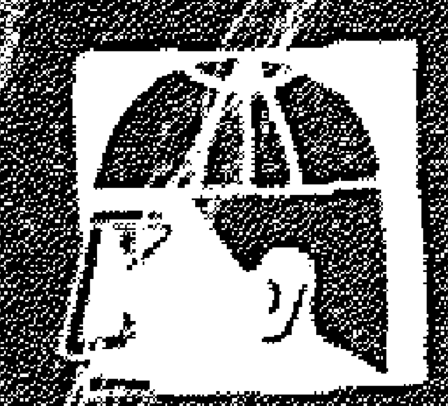
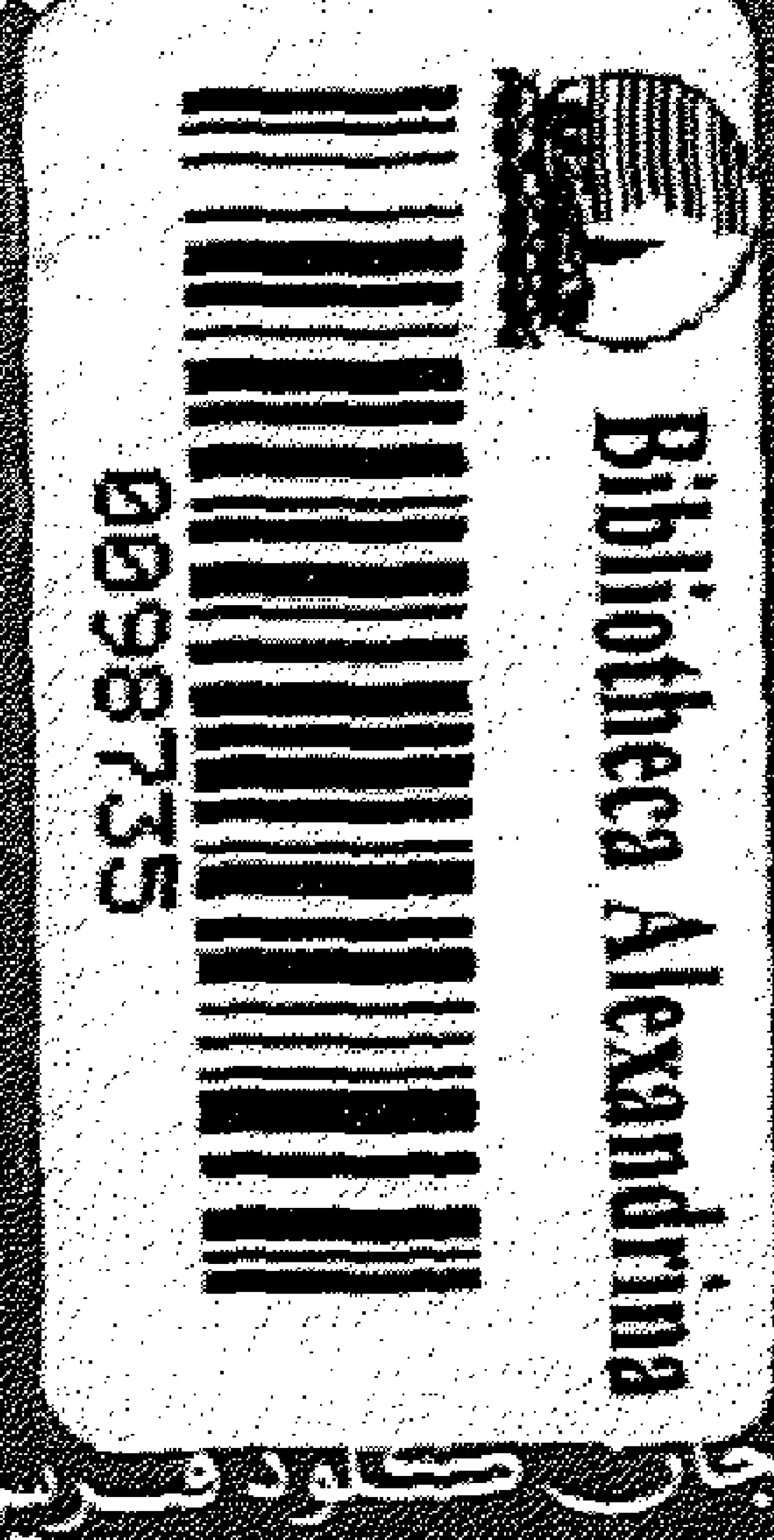


المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر

سلسلة أعلام الفكر العالمي

# القديس اوغسطين






جان كلود فريس

ترجمة:
عفيف رزق

# القـديس اوغسطين

جميع الحقوق محفوظة

المؤسسة العربية
للدراسات والنشر

بناية برج الكارلتون - ساقية الجنزير - ت ٨٠٧٩٠٠/١
برقياً موكيالي بيروت - ص.ب ١١/٥٤٦٠ بيروت

الطبعة الثانية
١٩٨٢

سلسلة أعلام الفكر العالمي

# القديس اوغسطين

ترجمة: عفيف رزق

تأليف: جان كلود فرس

المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر

# حياته

تعتبر الحياة الروحية للقديس أوغسطين وحتى سيرته العادية، معروفتين لدينا بشكل جيد، فمن خلالهما نستطيع تمييز مرحلتين؛ مرحلة الشباب والدراسات والنشاط العادي، وبدايات قلقه الفكري والفلسفي. لقد أصاب القديس أوغسطين في هذه المرحلة نجاحاً لا بأس به، إلا أنه كان غير مقتنع فاتجه نحو الكثلكة والرهبنة شبه الكاملة.

أما المرحلة الثانية ففيها أصبح القديس أوغسطين راهباً ثم مطراناً وتكرّس كمدافع أول عن الكنيسة المسيحية الغربية.

أولى هاتين المرحلتين يسردها علينا القديس أوغسطين في كتابه الاعترافات الذي ظهر في عامي ٣٩٦ و٣٩٧، فنجده وبدون

غضاضة ينتقد أخطاءه الماضية حيث يروي ظروفها ويشرح التجاءه إلى المسيحية، وكل ذلك، كما يعتقد، بفضل نعمة الله عليه.

في كتاب الاعترافات، نرى سيرة القديس أوغسطين الروحية بشكل واضح مع كل التفاصيل الدقيقة والعديدة، وعلى كاتب السيرة الذاتية، كما يظهر في الكتاب، أن لا يستسلم للأحكام الخادعة بالنسبة لماضيه؛ من هنا تأتي قيمة الاعترافات الذي يشكل مصدراً للمعلومات الدقيقة، فهو يعتبر من أغنى ما نملكه عن الفلاسفة القدامى والمحدثين. بالإضافة إلى ذلك، نستطيع أن نكمل الاعترافات، لتتضح لنا حياة القديس أوغسطين بكثير من الإشارات الموجودة في حواراته الفلسفية الأولى مع مناقشيه حول الموضوعات المثارة والأساليب المتبعة والتي كانت سائدة في الجو العام المحيط به.

أما المرحلة الثانية، والتي كانت أقل خصباً من الأولى بالأحداث الذاتية فهي تمتزج بأعمال القديس أوغسطين من جهة، وبتاريخ الكنيسة المعاصرة لزمانه من جهة أخرى.

لقد عاصر القديس أوغسطين ٣٥٤ ـ ٤٣٠ سقوط الامبراطورية الرومانية، والتي كانت تعتبر إلى ذلك الحين لا تقهر، إذ استولى القوط الغربيون على روما في العام ٤١٠، فأثر هذا الحدث كثيراً على اتجاهات أوغسطين حيث اتجه إلى الأفلاطونية وإلى المعتقد المسيحي والحقيقة الأبدية، وهذه أي الحقيقة الأبدية كانت الموضوع الرئيسي لتفكيره الفلسفي الذي تمحور حول الوعي الحاد بتاريخية الإنسان من خلال وجوده وأعماله.

ولد القديس أوغسطين في العام ٣٥٤ في طاغستا، ضاحية نوميديا[1]، ومن هنا الاعتقاد بأصله البربري. لم يمنعه هذا المولد من أن يكون رومانياً أو على الأقل لاتينياً؛ فالمقاطعة الرومانية في أفريقيا كانت قد تناست خصوماتها القديمة لروما، وأضحت من أغنى المقاطعات وأصلبها في الأمبراطورية الرومانية.

والد أوغسطين، يدعى باتريسيوس، كان روماني الجنسية وثني العقيدة، من الملاكين الصغار وينتسب إلى طبقة الوجهاء وحكام المقاطعات. كان على هذه الطبقة تأمين استمرارية الإدارة الأمبراطورية في القرن الثاني الميلادي، إلا أنها انتهت بحكم هذه المسؤولية إلى الانسحاق تحت وطأة الضرائب.

أما والدته فتدعى مونيك، وتنتسب إلى الطبقة الاجتماعية العليا ذات الثقافة اللاتينية والعقيدة المسيحية؛ كان لمونيك تأثير كبير على باتريسيوس فهدته إلى المسيحية في أواخر حياته، كما أنها زودت أوغسطين نفسه بالأسس الرئيسية للتعاليم المسيحية.

تلقى أوغسطين على والديه، التربية الحرة، وهي الشرط الرئيسي للنجاح في العالم الروماني آنذاك. هذه التربية قادته من طاغستا إلى مادور، ثم بعد سنة من التردد إلى قرطاجة عاصمة الثقافة في

---

(١)نوميديا: Numidie مقاطعة في أفريقيا القديمة، تقع بين قرطاجة وموريتانيا، استعمر القرطاجيون جزءاً منها، ثم استولى عليها الرومان، ازدهرت جداً في العهد الروماني إلى أن خربتها تماماً غزوات الفاندال. تشكل اليوم الجزائر (المترجم)

أفريقيا. في قرطاجة حقق أوغسطين نجاحاً باهراً، فتمرس في أساليب البيان. ولا تتعجب إذا ما ابتعد بأسلوبه عن كلاسيكية شيشرون[1]. إذ ليس هذا جهلاً أو فضاضة وإنما تصنعاً وتكلفاً.

لم يعرف أوغسطين الاستقرار إلا في الثلاثينيات من عمره. فالمرحلة التي تلت انتهاء دراسته اضطربت، إذ قرر فتح مدرسة في مدينته الأصلية طاغستا لتعليم أصول البيان، إلا أنه ما لبث أن انتقل ليشغل منصب استاذ هذه المادة في قرطاجة، عزم بعد ذلك على التوجه إلى روما المدينة الجديرة بموهبته وصيته، لكن الصعوبات المالية أرغمته أن يعدل عن الفكرة، فالتحق بمنصب استاذ البيان في مدينة ميلان، المقر الامبراطوري.

والده كان قد مات وأمه الأرملة رفضت استقباله في طاغستا في العام ٣٧٣ لتشجيعه المناوية ولزواجه من امرأة أنجبت له ولداً يدعى أد يودا في العام ٣٧٢.

كانت مونيك مشغولة البال على مستقبل أوغسطين وكانت ترغب في تزويجه من فتاة من الطبقة التي تنتسب إليها، لذلك أقنعته بإرسال روجته إلى أفريقيا والتوجه نحو الديانة المسيحية، وهكذا أنهى أوغسطين هذه المرحلة باستقرار نفسي وروحي.

أما فلسفة أوغسطين الشاب فكانت صورة عن الحياة التي

---

(١)شيشرون Cicéron من أشهر خطباء الرومان (١٠٦ ق.م - ٤٣ ق.م) (المترجم)

اختارها، فمنذ عامه العشرين كان قد قرأ كتاب هورطانسيوس لشيشرون وفيه دعوة صريحة للبحث عن الحكمة خارج منطق أي مذهب أو طائفة، وفجأة اكتشف في المانوية المذهب المرغوب لديه حيث بقي من أتباعه لمدة عشر سنوات. لكن ما الذي جذبه إلى المانوية، هل منهجية وشمولية ومذهب ماني ؟ أم هل وجد في التمييز الجذري بين الخير والشر، المبدأ الذي يسكن فينا، حلاً سهلاً لكل المشاكل الأخلاقية والشعور بالطهارة مهما كان السلوك ؟.

سرعان ما نبذ أوغسطين مذهب المانوية، وذلك انطلاقاً من تأمل أخلاقي حاسم يدعو للمسؤولية الكاملة للإنسان، لقد أجاب ماني الذي عاش في فارس في القرن الثالث الميلادي، عن مشكلة أصل الشر، بفلسفة مادية مدعية توحيد وتجاوز كل الأديان: الخير والشر في المانوية، مبدأان أساسيان لهما صفات جسدية، وثنائيتهما لا تقبل البحث للتوفيق بينهما أو إلغاء الواحد للآخر. المبدأ الأول، الخير، يولد عالم النور، والثاني، الشر، يوّلد عالم الظلمات. هذان المبدأان وهذان العالمان يوجدان في الطبيعة بكاملها إنما بنسب مختلفة، وعلى هذا الأساس تحاول المانوية، تأسيس علم خاطىء حيث كل شيء يجد تفسيراً له وكل غيب ينتج عن الصراع الدائر بين هذين المبدأين، والإنسان بحسب هذا المبدأ، مكوّن من نفس وجسد، وبسبب وجود النفس يعتبر رسولاً لله ضد الشر الموجود في جسده، والصراع الذي يحدث داخل الإنسان بين هذين المبدأين لا يستدعي وجود حرية لتقرير النتيجة، بل نتيجته معروفة فالإنسان هو المنتصر

بسبب وجود النفس التي ترغب بالنجاة بالزهد والتقشف والابتعاد عن الشوائب.

المانويون يعرفون معايبهم وأخطاءهم، إنما لا يقرون بمسؤوليتها، وهم فخورون بعنايتهم الإلهية الحقيقية واعتقادهم بمساواتهم لله، وذلك بالطهارة التي تكون محض صدفة.

من هنا ندرك مدى قيمة الاتهامات التي سيوجهها أوغسطين للمانوية ولمرحلة شبابه الخاصة عندما قرر ترك هذا المذهب، في هذه الاتهامات إشارة لتأمل أو لتفكير أخلاقي وكشف لشكوك واضحة.

هذا ما نلاحظه في كتابات القديس أوغسطين التي كتبها في هذه المرحلة من حياته؛ فهو يصفها بعبارات قاتمة جداً، إذ يشير إلى «جرائمه» الطفولية و«فجوره» و«أخطائه»؛ حيث تصبح أقل خطيئة قادرة على تحليل لا أخلاقية السلوك الذي تركه. هذا ما نجده في اعترافات القديس أوغسطين بعد «أبيكتيت»[1] وقبل «كنت»[2].

إذا كان علينا تصديق المقالة الخامسة من الاعترافات، لوجدنا أن القديس أوغسطين ترك المانوية أولاً لعدم اقتناعه بشروحاتها العلمية، في علم الفلك مثلاً، إلا أنه احتفظ بعلاقات جيدة مع أسقف المانوية

---

(١)أبيكتيت Epictète، فيلسوف رواقي في القرن الأول الميلادي. أُستُعبِد وقطعت إحدى رجليه. له حوارات جُمعت في مؤلف صغير. (المترجم)

(٢)كنت Kant فيلسوف ألماني (١٧٢٤-١٨٠٤) من أشهر مؤلفاته نقد الفكر الخالص، نقد العقل العملي ونقد الحكم وهي مؤلفات فلسفية مشهورة. (المترجم)

فو تس. لقد قصد روما تحدوه رغبه التثقف بالفلسفة الكلاسيكية.

بعد المانوية مر بفترة من الشك الواعي، وهذا طبيعي، حيث تأثر بالأكاديمية الجديدة؛ مع أن المشاكل الرئيسية ذات الطابع الأخلاقي والتي كانت تقلقه بقيت أكثر من السابق بدون حل.

إن التجديد في حياة وفكر القديس أوغسطين يؤرخ له فقط لدى وصوله إلى مدينة ميلان. وذلك يعود للتأثير العميق الذي تركه في نفسه الأسقف الكاثوليكي لهذه المدينة، «امبرواز»، وكذلك قراءته للمؤلفات الأفلاطونية المحدثة والتي كانت تناقش كثيراً في الأوساط الثقافية المعاصرة.

لكن ما هي الكتب التي قرأها القديس أوغسطين؟.

من الصعب تحديد ذلك، هل عرف تاسوعات أفلوطين؟[1] أم هل تأثر أكثر ببورفير[2] تلميذ أفلوطين والمعروف أكثر منه في الأوساط الرومانية؟ هل اكتفى بالاطلاع على الكتب الأخرى؟.

عند هؤلاء الفلاسفة، فكرة انبثاق الوجود بتحويل المادة إلى

---

(١) أفلوطين Plotin (٢٠٤-٢٧٠) فيلسوف، ولد في مصر، مؤسس الأفلوطنية المحدثة، أسس مدرسة الاسكندرية، حاول التوفيق بين الفلسفة اليونانية والمعتقدات الدينية الشرقية بما فيها المسيحية. (المترجم)

(٢) بورفير Porphyre أو فرفوريوس المصري (٢٣٣-٣٠٤) تلميذ أفلوطين مؤلف كتاب إيساغوجي والعديد من الكتب الأخرى. (المترجم)

العدم، ورفض كل حقيقة ايجابية للشر، كل ذلك يساعدهم على رفض مادية المانويين والاعتقاد بـالطبيعـة السيئة المسؤولـة عن أخطائنا، وعلى الإنسان أن يتحمل قسمًا من المسؤولية وأن يعيش بطهارة، ويركزون أيضاً على القرابة بين النفس والعقل الإلهي وعلى تأثير العقل الأول في العالم.

هذا الاقتراب من هذه المؤلفات كان تحت تأثير كاثوليك ميلان، وقد تذكر القديس أوغسطين الإيمان الذي زرعته في نفسه أمه مونيك خلال طفولته، إلا أنه لم يكن لديه عنه إلا فكرة مبهمة.

في المقال الثامن من الاعترافات، نرى القديس أوغسطين يقترب من العقيدة المسيحية والإيمان النهائي بها، وذلك كما يذكر هو، أما سبب ذلك فيعود، كما أشرنا سابقاً، إلى تأثير أمه وإلى الأوساط التي عاشرها مثل الأسقف أمبرواز وكاهن ساميليسيانيز وقراءة رسائل القديس بولس؛ لكن هذا الاقتراب لم يمر دون مشاكل واضطرابات.

قصد القديس أوغسطين الريف برفقة صديق له يدعى اليبوس، هناك اضطربت نفسه أكثر، إذ انه لم يكن قد اتخذ القرار النهائي بعد بالنسبة لاعتناقه المسيحية، وفجأة سمع صوتاً يقول «Telle lege; telle, lege» أي خذ واقرأ. صدمه هذا الإنذار وتناول رسائل القديس بولس التي كان قد تركها منذ قليل وقرأ «كثير من الشراهة ولا إدمان خمر، كثير من الإفراط ولا فجور، كثير من المعارك ولا خصومات. تشبه بـالسيد المسيح ولا تتـزود بـالشهـوات

الجسدية.»[1].

اتخذ القرار النهائي بمباركة والدته مونيك وصديقه اليبوس وبعد استراحة في الريف مع أمه وولده وبعض الأصدقاء بالقرب من ميلان في كاسيسيا كيم، تلقى القدّيس أوغسطين العمادة في الفصح في العام ٣٨٧.

قرر العودة إلى أفريقيا. إذ لم يعد يجذبه أي شيء في إيطاليا، لكنه أجّل السفر لمدة سنة بسبب موت والدته القديسة مونيك في أوستي عندما كان ينوي الخروج. صدمه موت والدته والصفحات التي كتبها بسبب هذا الحادث تعتبر من أعذبِ ما كتب في الحب الوالدي. في العام ٣٨٨ وصل إلى طاغستا وقرر إنشاء مجمع ديني من الرهبان يكرِّسه للدرس والتنقيب والتحصيل، ومع أنه كان مرتاحاً لوجوده هناك، فإن الصدفة قادته إلى هيبون عندما كان الأسقف فاليروز يبحث عن راهب يساعده؛ واختير أوغسطين بالإجماع لهذا المركز وتمت سيامته كراهب في العام ٣٩١ وحل محل فاليروز كأسقف مساعد في العام ٣٩٦.

لقد شهدت حياة القديس أوغسطين تحولاً جذرياً أكثر من السابق، ومرت بمراحل متعددة ابتدأت بالتأمل الفلسفي، وانتهت بالإيمان العميق الطاهر مروراً بالتأمل المسيحي، التبشير، المنهجية

---

(١) الاعترافات، المقالة الثامنة، الفصل ١٢.

الدينية والدفاع عن وحدة الكنيسة.

بالإضافة إلى عمله كراهب، انكب القديس أوغسطين على كتابة مؤلف مهم بمظاهر مختلفة، ومع أن هذا المؤلف غني بالتأملات إلا أنه كان ذا منهجية ضعيفة (إن المؤلف الذي يشير إليه الكاتب هنا هو الاعترافات على ما هو واضح في هذه الفترة الزمنية من حياة القديس أوغسطين. المترجم).

ولمعرفة الجو الدراسي والبحث الذي انشغل به القديس أوغسطين قبل عمادته ولدى إقامته فترة في كاسيسياكيم، لا بد من الإطلاع على بعض الكتب التي الفها. من هذه الكتب، الرد على الأكادنيين، الحياة السعيدة والنظام. هذه الكتب عبارة عن حوارات فلسفية.

في طاغستا وخلال بعض السنوات الهادئة، بقي لنا من مؤلفات القديس أوغسطين، حرية الاختيار، المعلم والدين الحقيقي، هذه المؤلفات هي صدى للحماس الأفلاطوني الذي أخذ به أوغسطين وتمرّسه في نبذ المانوية. لقد طرحت هذه الكتب كل الأسئلة التي تطلب حلها اللجوء إلى العقيدة التي اعتنقها أوغسطين. أما المشكلة المركزية لهذه الأسئلة فهي الدين وكيفية شرحه وتبرير الشر والخطيئة؛ ومن المعروف أن هذه الأسئلة كانت مثار مناقشة لدى الأفلاطونيين المحدثين إنما من مظهرها الميتافزيقي أقل من مظهرها الأخلاقي. وشيئاً فشيئاً، سيجد أوغسطين نفسه متوافقاً مع الحل الذي حمله

هؤلاء الفلاسفة والقائم على الاعتقاد في التعارض بين النفس والمادة، بين الوجود والعدم، إلا أنه تجاوز هذا الحل فيما بعد.

في كتابه الرد على الأكاديميين يدافع أوغسطين عن الحق في معرفة الحقيقة ويدّعي تبيان أمانة الفلسفة المستوحاة من الأفلاطونية التي تجمع وبشكل حاسم، ما بين السعادة والحكمة. وفي كتابه الحياة السعيدة يعود لتأكيد هذا الجمع إنما بأسلوب مسيحي خالص، بينما في النظام يظهر لنا غائية وعقلانية العالم المحكوم بالعناية الإلهية، كما أنه يعرض لنا أيضاً الجدل الذي يقود العاقل للاتحاد مع الله، وبشرح مطول يبين أوغسطين الانسجام بين المعارف أو المبادىء المختلفة التي تتوج علم الواحد أو العقل أو الله نفسه، إلا أنه لم يتجرأ على الاقتراب من مشكلة الخطيئة.

يعود القديس أوغسطين إلى هذه الموضوعات في كتابه حرية الاختيار مع التأكيد على أن لا شيء يفلت من العناية الإلهية. لم يكتف القديس أوغسطين بالإمكانية الأفلوطنية لشرح الشر حيث يستنتج منها مبدأ حرية ارادتنا التي تكوّن علامة لامتيازنا، ويؤكد أيضاً على التعارض بين القانون الأبدي الخالد والقانوني الوقتي العابر، بين السعادة الحقيقية والسعادة المزيفة، بين العلم الإلهي والحرية الضرورية للمخطىء، بين السقوط الذي هو نسيان من الله والحب الذي يبقى دائماً حب الله؛ وهكذا يوفق القديس أوغسطين بتركيب مكتمل بين التعليمات الأفلوطينية والأسئلة الجديدة الناشئة عن المسيحية.

في نفس الفترة الزمنية تقريباً، وفي كتاب المعلم، ينطلق أوغسطين من مشكلة اللغة حيث يحلل شروط المعرفة الحقة، مبشراً بالنظام الأوغسطيني المستقبلي للفعل وللإشراق الداخلي ومذكراً بالذكر[1] الأفلاطوني.

وهكذا، وبالرغم من جهله للغة اليونانية، الذي سيسبب له أخطاء في شرح وتأويل النصوص المقدسة؛ فإنه يقترب من المسيحية كرجل متسلح بالفلسفة اليونانية، حيث وجد في هذه الفلسفة، ولا شك، وفي طريقتها وثمار تحليلاتها، الأداة الضرورية لإيضاح فلسفة حقيقية مسيحية؛ هذه الإشارة لا بد منها لفهم طريقة شرحه للكتاب المقدس حيث الفن والحرية والدقة تزين هذه المؤلفات الأولى.

نستطيع أن نحصي كتباً أخرى، وذلك في نفس الفترة الزمنية عندما شكلت بالنسبة له، الأفلاطونية المعبر إلى المسيحية، مثل: النفس والموسيقى وغيرهما. لكن مع الرهبنة والأسقفية نجد أن كتبه أصبحت أكثر عمقاً، فقد كرَّس نفسه بهمة لا تتعب وبعناد كبير للمجمع المسيحي الذي أنشأه في أفريقيا؛ لكن تأثيره الذي امتد إلى المسيحية بكاملها كان لمشاركته الجدل والنقاش مع آباء الكنيسة وزعمائها ثم لانتشار كتبه العديدة.

---

(١) الذكر Reminiscence عند أفلاطون، العلم ذكر والجهل نسيان وذلك لاعتقاده بأن النفس الإنسانية قبل اتصالها بالبدن كانت في صحبة الآلهة تشاهد موجودات ليس لها لون ولا شكل ثم ارتكبت إثماً فهبطت إلى البدن (المترجم)

كما ذكرنا سابقاً، وعندما كان أوغسطين راهباً وحتى عندما أصبح أسقفاً نظم حوله نوعاً من نظام الزهد والتقشف وأخذ يستغل أوقات فراغه إما لكتابة مؤلف وإما لحل مشكلة.

إنما لمزيد من الوضوح، وبدون تجاهل ما هو مصطنع، نستطيع تمييز نموذجين في أعمال القديس أوغسطين:

الأول: ذلك الذي له ميزة جدلية والذي طرح المشكلات بعمق، وهو مستوحى من الظروف التي عاشها ومن تطور الكنيسة.

الثاني: وهو بالعكس صدر عن التأمل والتفكير، وهذا كان أكثر منهجية، وتوافقاً مع العقيدة وعمقها، وتطلب عدداً كبيراً من السنوات، بينما القسم الأول كان، بشكل عام، أقصر من الناحية الزمنية لكتابته وترافق مع ثلاث معارك متتالية كان على القديس أوغسطين الاشتراك فيها:

من العام ٣٨٧ إلى العام ٤٠٠، خصومه الأساسيون كانوا من المانوية. وكما ذكرنا، فإن القديس أوغسطين كان قد تركهم منذ فترة.

من العام ٤٠٠ إلى العام ٤١٢ كان الدوناتيون[١] ومحاولتهم

(١)الدوناتيون Donatistes ، الدوناتية بدعة دونا، وهو اسقف قرطاجة في القرن الرابع الميلادي (المترجم)

الانفصال عن الكنيسة الرومانية.

**من العام ٤١٢ إلى العام ٤٣٠ تاريخ وفاته، كان البيلاجيون[١] ومذهبهم في الحرية.**

وإذا ما نظرنا إلى الفائدة الفلسفية التي جناها القديس أوغسطين من هذه المعارك، فإنها كانت غير متساوية، لقد أضاع الوقت الطويل في مناظراته للدوناتيين في سبيل إعادة الوحدة إلى المسيحيين الذين كانوا قد انقسموا انطلاقاً من حجج تافهة؛ وبالرغم من أن اجتماعاً امبراطوريا عقد في قرطاجة في العام ٤١١ لتقليل شأن هذا الانفصال والذي شارك فيه القديس أوغسطين نفسه، إلا أن كنيسة جديدة تأسست ومعارضتها اتخذت شكلاً اجتماعياً وسياسياً.

إلى جانب هذه المشاغل التي غلب عليها الطابع السياسي، فإن أوغسطين قاد معارك جدلية ضد المانويين والبيلاجيين غلب عليها الطابع الفلسفي وكانت بالطبع مكملة للأولى.

لقد رأينا سابقاً كيف أن القديس أوغسطين ترك المانوية تحت تأثير الأفلاطونيين المحدثين وكيف، في أعماله الأولى، صاغ ضدهم نظاماً في حرية الاختيار ومسؤولية الإنسان؛ فمنذ العام ٣٩١ إلى العام ٤٠٠ استمر في كتابة المقالات الموجهة ضدهم، منتقداً تارة

---

**(١) البيلاجيون Pélagiens: نظرية للراهب بيلاجيوس الذي أنكر الخطيئة الأصلية وقال بحرية الإرادة التامة (المترجم)**

فكرهم في عالم حيث يصبح الشر مبدأً، وطوراً نظريتهم في علم النفس حيث تفقد النفس حريتها؛ وفي أحيان أخرى، منتقداً فلسفتهم الأخلاقية وخاصة نظريتهم في طهارة المادة. لقد كان ذلك مناسبة أتيحت للقديس أوغسطين لتطبيق تحليل أخلاقي للإرادة حيث لم نجد له مثيلاً قبل كنت Kant.

وهكذا نرى مدى أهمية أي تحليل لمبدأ النعمة في الفكر المسيحي، فالانسان إذا ما كان هو المسؤول الوحيد عن الشر في أفعاله، يبدو أنه الكائن المساوي للخير الأعلى وأنه يستطيع إذاً من الخلاص بقدراته الخاصة، أما النعمة الالهية فإنها تمنح لبعض الناس دون البعض الآخر وهذا يذكرنا بقدرية المانوية.

هذه النتائج كان قد استخلصها الراهب بيلاج ٣٦٠ ـ ٤٤٠، أصله بريطاني أقام في روما ثم لجأ إلى أفريقيا؛ ودافع عن هذه النتائج تلميذه كاليستيوز. ثم اسقف ايكلان في كامباني ويدعى جيلان. أما القديس أوغسطين فقد ركز على قيمة المجهود الشخصي في التقدم الأخلاقي، وبيلاج وتلامذته كانوا يعتقدون أن الانسان يستطيع أن يعيش بطهارة وبقواه الوحيدة ولا يستدعي ذلك اللجوء إلى النعمة الإلهية ففكرة القدرية كانت تبدو لهم مضحكة. وبعناد كاثوليكي لم يستطع القديس أوغسطين مجاراتهم في اعتقادهم وخاصة أنه كان قد اقتنع بما قاله القديس بولس.

لجأ البيلاجيون في دفاعهم عن فلسفتهم ضد أوغسطين إلى

الاستشهاد بمقالات أوغسطين نفسه ضد المانوية، كما أنهم أعادوا إلى الأذهان أن أوغسطين اعتنق المسيحية في مرحلة متأخرة من حياته وبأن المثل الشخصي الذي يتجسد به، لن يكون كافياً مطلقاً في تبيان قدرة النعمة الإلهية لخلاص المخطىء وإنقاذه، والجدير ذكره هنا أن البيلاجيين استخدموا في الدفاع عن معتقداتهم وآرائهم ثقافة عظيمة وموهبة فذة.

وكما أشرنا سابقاً، فإن المجمع الديني الذي عقد في قرطاجة في العام ٤١١ كان قد أدانهم فإنهم ظلوا من أشد أخصام القديس أوغسطين حتى نهاية أيامه. أما من جهته هو، فبالإضافة إلى المقالات التي كتبها ضدهم وخاصة في كتابيه، **التصحيح والنعمة ٤٢٧**، وقدرية القديسين **٤٢٩** فإن هناك كتباً ظهرت بعناوين غريبة لكنها موجهة ضد البيلاجيين وفلسفتهم مثل مدينة الله.

لم يكف القديس أوغسطين عن الكتابة، وإذا كان همه الأساسي الدفاع عن العقيدة والتبشير والوعظ، فإن كتبه اللاجدلية لم تكن تخلو من أثر المعارك التي قادها في هذا السبيل، لذلك نجد في مؤلفاته الأخيرة التعبير الدقيق والاختلاف في الموضوعات. والآن ما هي أهم كتبه الرئيسية ؟.

لقد ذكرنا سابقاً الأكثر شهرة ويأتي في طليعتها الاعترافات أو كتاب السيرة الذاتية الذي استدعى التفكير الفلسفي والتأمل اللاهوتي المسيحي. فبالإضافة إلى العديد من المسائل الأخلاقية التي يرويها الكاتب هناك وصف الحياة وأخطائها. نقول ذلك ونحن

تتذكر المقال العاشر حيث يقترب الأسلوب كثيراً من التحليل الذاتي وعلاقات الانسان بالله أو التفكير بالخالق الذي يصبح في المقال الحادي عشر تفكيراً بالزمان. وفي المقال الثاني عشر يطرح مشكلة التفسير، والثالث عشر مشكلة شرح التكوين، لكن ما يجب ملاحظته هو أن الاعترافات كتب على عجل ما بين عام ٣٩٦ و٣٩٧ زمن النضج وعشية الالتزامات النهائية.

في أواخر حياته، العملان الأكثر اتساعاً واللذان كتبا على مهل هما «الثالوث»، الذي كتب ما بين عامي ٣٩٩ و٤١٩ و«مدينة الله» ما بين عامي ٤١١ و٤٢٦.

يظهر «الثالوث»، كما يدل اسمه، كدراسة حول عقيدة الثالوث، ففي الخمسة عشر مقالاً الذي يحتويه الكتاب، الأربعة الأول، يحاول القديس أوغسطين البرهنة على حقيقة العقيدة معتمداً على الكتب المقدسة. أما الأحد عشر مقالاً الباقية فهي تبحث في العقيدة نفسها. في المقالات، الخامسة والسادسة والسابعة يربط عقيدة الثالوث مع المصطلح الفلسفي الكلاسيكي، المقالات الثامنة حتى الخامسة عشرة تبحث في التشابه بين الثالوث الإلهي والنفس الانسانية، إما لفهم الله انطلاقاً من الانسان وإما لالتقاط ما في النفس الانسانية من انعكاسات الثالوث.

في هذه الكتب الأخيرة نجد القديس أوغسطين، وبشكل بارع، يضع العقل في خدمة الإيمان، والإيمان لفهم شعور الإنسان

وحقيقته. وانطلاقاً من الميتافزيقا التي تعتبر بأن العالم أثر للخالق ومشارك له في أفكاره ونظامه، يبدو الإنسان كعاقل ومدرك لجميع نشاطات وعيه.

وإذا ما تعمقنا بعض الشيء تبدو لنا معرفة الإنسان لذاته هي معرفة الله فالنور الذي ينعكس بشكل نور داخلي ينبثق من الله ذاته معطياً للأفكار ميزتها المعيارية؛ هذه التحليلات أغنت العقيدة المسيحية بمجهود شخصي قام به القديس أوغسطين وبدون أن يحتفظ بالتعاليم الأفلاطونية، وقد لاقت صدى في مبدأ النعمة حيث وجدت فيه الشرح الكافي.

في «مدينة الله» نجد الاثنين وعشرين مقالاً تنطلق من الظروف التي أحاطت بالمسيحية: وكان المقصود بذلك تنقية المسيحية من العيب الذي سببه فساد روما التي سقطت أمام الأريك: فمقدمة الكتاب تركز على خرافة الوثنية وعلى لا فائدة عبادة الآلهة القدماء وعلى ما تقدمه هذه الآلهة لأتباعها وعلى لا نهائية سلطانها.

في هذا الكتاب يبدو القديس أوغسطين مملاً بعض الشيء من كثرة التفصيلات التي يرويها والمعلومات التي يوردها. إلا أن نهاية الكتاب تشكل القسم الإيجابي منه. يبذل القديس أوغسطين في هذا الكتاب جهداً كبيراً ليبرهن على التناقض بين المدينتين، مبيناً كيف أن المدن الأرضية بحاجة دائماً إلى السلام والنظام وهي دائماً صورة للمدينة المقدسة. وعندما تفقد المدن الأرضية غايتها تتقدم النخبة

وبدون تمييز بين وطن أو كنيسة لإعادة تشكيل مملكة الله على الأرض. في هذا الكتاب يستغل القديس أوغسطين الفرصة ليرسم فلسفة لاهوتية للتاريخ حيث الأحداث والممالك تأخذ معنى بالنسبة لأهداف الله.

إن العناوين التي ذكرناها، لا تشكل سوى قسم صغير من العمل الأوغسطيني، لذلك يجب التحدث عن الرسائل والمواعظ والعديد من الشروحات لسفر التكوين، أو الانجيل أو رسائل القديس بولس وكذلك العديد من الأبحاث القصيرة للأخلاق المسيحية. هذه الصفحات لا تحصى حيث تغذت منها مسيحية العصر الوسيط، يشهد على ذلك كتاب المراجعات الذي ظهر في العام ٤٢٧ والكتب التي تلته. هل كان يشعر القديس أوغسطين منذ وفاته في العام ٤٣٠ بغنى هذا العمل الذي سيكون موضوعاً للشرح والتفسير فهو غني بالإلهيات والفلسفة، وستستند عليه عقول كثيرة في أزمنة مختلفة أمثال القديس توما، باسكال، مالبرانش، ليبنتز وحتى هوسرل.

## فلسفته

إن عرض فلسفة القديس أوغسطين تطرح مشكلة أولية واضحة، وهي أنه لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الدقيق للكلمة. لقد رأينا عند استعراض ملخص حياته وأعماله، أن الهموم الأساسية لديه، كانت، غالباً، الدفاع عن الدين أو لاهوت رجل الكنيسة. وإذا كانت هذه الهموم، في قسم كبير منها، لا تدخل ضمن عمل الفيلسوف، فليس المقصود بذلك، أن القديس أوغسطين الذي امتاز بعقل واسع وثقافة شاملة لم يعالج الموضوعات الفلسفية حتى وإن لم يكرّس نفسه لمذهب فلسفي واحد.

لقد رأيناه يتقدم من العقيدة المسيحية كرجل تسلّح بالفلسفة اليونانية بأساليبها كما بمشاكلها؛ هذه الثقافة ساعدته على إغناء معتقده، كما أن معتقده أجاب على الأسئلة التي طرحتها هذه الثقافة؛

لذا نستطيع أن ندرس أعمال أوغسطين كفلسفة دون أن نشعر أن هناك حواجز فاصلة في الحياة الروحية التي عاشها.

أولى المشاكل الفلسفية التي التقى بها القديس أوغسطين، كانت المشاكل الأخلاقية. وحل هذه المشاكل مر بتحليل باطني ذاتي، وقد تطلب ذلك، بعيداً عن الأسئلة المقلقة التي جاءت في الاعترافات، اللجوء إلى الميتافزيقا وإلى تفكير أكثر منهجية.

نستطيع إذاً التردد في تعيين المحور الدقيق لفكره، وفي معرفة الحدس الأصيل الذي، بحسب برغسون[1]، يصبح نقطة الاستناد الثابتة والمنبع المجدد دائماً لكل فلسفة، وإذا كان الفكر الأوغسطيني يبدو لنا، اليوم، غنياً، فذلك لتحليله الأكثر أصالة لحياة الشعور ولتفكيره الأكثر صفاءً لأسس السلوك، وللوضوح الكامل أمام الحلول الخادعة واعترافه بالجهل حيث يجب أن يتوقف العقل.

وهكذا يتوجب علينا اليوم أن لا نتعجب إذا وُجدت طريقتان لدراسة القديس أوغسطين:

فمن جهة، سنجد فيه التقليد الأفلاطوني المتجدد بالمسيحية، والأوغسطينية ستظهر على الأخص كبحث عن الحقيقة التي تصبح

---

(١) برغسون Bergson ١٨٥٩-١٩٤١، فيلسوف فرنسي، دافع عن الروحانية ضد المذاهب الوضعية والمادية. له عدة مؤلفات أشهرها: محاولة حول المعطيات المباشرة للتطور، المادة والذاكرة، التطور الخلاق. دخل الأكاديمية الفرنسية عام ١٩١٤ ونال جائزة نوبل للآداب عام ١٩٢٧. (المترجم)

ممكنة بتقارب النفس مع المعقول ووجود النور الإلهي في الأنا، وسيأخذ الخلق معنًى من الخالق والزمن من الخلود والوجود من الجوهر.

ومن جهة أخرى، سنحفظ للقديس أوغسطين وصفه للأخطاء أو الأبحاث المترددة للعقل، وتجربته في الخطيئة وقلقه أمام الشر ورفضه للحلول العقلية المفرطة في الانسجام.

لكن، هل يمكن وصف فلسفته بالفلسفة الحديثة؟ نحن، بدون شك، أمام فيلسوف كلاسيكي، الحقيقة ممكنة أو سهلة في الأمل على الأقل، والبحث يجب أن تكون له غاية في الحكمة أو في المعتقد، إلا أن القديس أوغسطين يرسم أول طريقة واضحة لفلسفة صورية عندما يستكشف الشعور وأفعاله وعندما يهتم بالراديكالية (الجذرية أو العقلانية)، وعند ذلك يمكنه الاقتراب كثيراً من الفكر الحديث.

بدراستنا أولاً لتحليله للباطنية، وبحثه عن شروط الحقيقة، سنرى كيف أن حلوله لمشاكل الخطيئة، الحرية والنعمة، تجد في هذه الحلول تبريراً لها؛ وكيف أن التفكير بصدد الذاتية وأن الميتافزيقا ذات الإلهام الأفلاطوني تستطيع أن تجيب على الأسئلة التي طرحتها العقيدة المسيحية.

## ١ ـ الباطنية والحقيقة.

### أ : الحياة والشعور

عندما نقرأ الاعترافات، نتعجب للأهمية الممنوحة لتحليل الذاكرة

ولتحليل طبيعة الزمن. فالتناقض بين الأبدية والزمن شبيه بالتناقض بين الوجود والاحتمال، بين حقيقة الأفكار وتلاشي المحسوس، هذا ليس بجديد لقارىء أفلاطون وللأفلاطونيين المحدثين.

لكن، ما هو ملفت للنظر، هو دراسة شروط الذكرى وبقائها وإحيائها وارتباطها بالفكرة الحاضرة. وهكذا فإن التفكير بالشرط الغريب عن الشعور، الذي يبقى حاضراً، لا يوجد إلا كذاكرة ومشروع. لقد تحدث أفلاطون، قبل القديس أوغسطين، عن المعرفة بعبارات الذكرى، لكن الذكر الأفلاطوني كان يؤكد على الأخص على حق أقدمية الفكرة بالنسبة للمحسوس وضرورة العودة إلى المعقول لمعرفة التجربة

سنرى أن هذا المفهوم استوعبه القديس أوغسطين، لكن الذكرى ظهرت له أكثر فائدة في نوعيتها، لأننا نستطيع أن نلاحظها كأول عمل للشعور والنموذج لكل ما يأتي بعده. قبل برغسون، ماثل القديس أوغسطين بين الذاكرة والروحية «النفس هي الذاكرة نفسها، عندما نسر بشيء لأحدهم لكي يحتفظ به في ذاكرته، نقول: «احفظه في عقلك» وعندما ننسى نقول «عندي فكرة سابقة» أو «خرج هذا من عقلي. .»[1] من جهة أخرى، إذا بحثنا لفهم فكرة الزمن، نكتشف أنه أقدم من كل الحوادث التي تظهره وأن مختلف مقاييس الزمن تمتزج في زمن بدائي حيث الشعور هو الأصل

(١) الاعترافات، المقال العاشر، الفصل ١٤.

الوحيد. ليس هناك زمن لله ولا للأشياء، بل للنفس التي تمتد نحو الماضي ونحو المستقبل. إذاً في الشعور يُبنى الزمن ويجد فيه أصالته وهذا ما فهمه القديس أوغسطين كأول مظهر للحياة الداخلية. هنا يجب التوقف عند هذا الوصف الأولي قبل رؤية كيف أن نفس الشعور ينكشف كموضوع خالص ويصبح المنبع للحقيقة الأبدية.

إن الذاكرة تكشف عن طبيعة العقل، وهذا ما يبدو واضحاً إذا ما عرفنا أنها لا تستطيع أن تتحول مطلقاً إلى تخيل جسدي وهذا ما فهمه ديكارت[1]: الذاكرة تحفظ الأعداد أو الأفكار المجردة جيداً، ولا يوجد أي شيء يمكنه أن ينقل بواسطة الحواس، كما أنه لا شيء يُحتفظ به تحت شكل آثار[2].

بالإضافة، لا تكتفي الذاكرة أبداً بالعودة أو التولد لكنها تُحضِّر وتُشَبه: «بدون خوف أتذكر الخوف بعض الأحيان، وبدون رغبة استدعي رغبتي السابقة (...) استدعي بفرح حزني، وبحزن سعادتي»[3]. من الذكرى البسيطة أو التجربة المعاشة تتوجه نحو فكرة لتصبح مناسبة لمشاعر جديدة. هل يتوجب رؤية هذا التحول

---

(١)ديكارت Descartes فيلسوف ورياضي فرنسي (١٥٩٦-١٦٥٠) مؤسس الفلسفة الحديثة، بدأت فلسفته بالشك المنهجي واشتهر بمبدئه: أنا أفكر إذاً أنا موجود.له مؤلفات عديدة من أشهرها نقاش حول الطريقة، التأملات الميتافزيقية وغيرهما. (المترجم)

(٢)الاعترافات، المقال العاشر، الفصل العاشر.

(٣)الاعترافات، المقال العاشر، الفصل ١٤.

كعمل نفسي بسيط، مرتبط بالتخيل الذي هو موضوع لكل قصة في الماضي ؟.

هذا ليس بالتأكيد رأي القديس أوغسطين: النفس لا تحتفظ مطلقاً بالذكريات كصور لا حاجة إليها، وبهذه الصور تعود الحياة لبعض اللحظات بمشيئة اهتماماتها.

الذاكرة هي، بالعكس، طريقة جديدة لفهم الشيء المشاهد سابقاً، هي بحصر المعنى، التي تصنع من المعطى الحسي موضوعاً للشعور بدون أن يفقد فيه مطلقاً واقعيته «اسمّي الأعداد كثيرة، هذا ليس بالتأكيد صورهم، لكن حقيقتهم التي في ذاكرتي (. . .) اسمّي صورة الشمس (الشمس المشاهدة) التي هي في ذاكرتي لانني لا استوعي صورة من صورة، إنما الصورة نفسها»[1].

وهكذا نرى أن القديس أوغسطين فهم الذاكرة بقدرته الخاصة، كحالة قصدية خاصة، ومعرِفة كأول فعل للعقل، وهذا يعني أن القديس أوغسطين لم يكتفِ بفهم الذاكرة كطبيعة نفسية فقط، لكنه وجد فيها مثلاً لمناهج الفكر.

إذا ما فحصنا ما نتذكر، نرى بأن الذاكرة تسبق وتبحث عما هو معروف بطريقةما. «امرأة كانت قد فقدت درهماً وتبحث عنه بواسطة فانوس إذا لم تتذكر منه شيئاً لن تجده أبداً، وعندما ستجده، كيف

---

(١) الاعترافات، المقال العاشر، الفصل ١٥.

ستتعرف عليه إذا لم يكن لديها عنه ذكرى»[1].

الذكرى هي توقع وانتظار، المعرفة فيها هي الامتلاء، وهذه ليست سوى خطوة في نظام الذاكرة والمعرفة التي ستصبح ذكراً بالمعنى الأفلاطوني للعبارة.

إذا كانت تحليلات المقال العاشر من الاعترافات طويلة جداً فهي تصب في نظرية المعرفة حيث يكشف عن ميزة قبلية الشعور، وهذا يحتوي المنبع لنوره الخاص، ويوجهها حسب متطلباته الخاصة. «ما يجب اعتقاده هو أن طبيعة النفس العالمية جاهزة وخاضعة للحقائق المعقولة حسب نظام طبيعي (. . .) ترى هذه الحقائق كنور له نفس طبيعتها»[2]. الشعور يصبح مصدراً لكل فهم، لكل لغة ولكل فكرة حقيقية أو خاطئة، ما هو مفهوم وما هو متخيل. . .

يصبح إذاً من السهل، البرهنة على أن كل التحليلات النفسية للقديس أوغسطين حتى تلك التي لم تكن مفصلة بما فيه الكفاية، تقود إلى نفس النتائج.

أما بالنسبة للغة، ففي كتاب المعلم يبين أن الدلالات أو الإشارات هي نفسها مهملة ويجب أن تمحى أمام الفحوى أو المؤدى، ثم يبين أيضاً أن الدلالة أو الإشارة لم تشاهد كدلالة أو إشارة إلا بالمعرفة السابقة للحاسة. إن أي كلمة جديدة لا تفهم إلا

---

(١) الاعترافات، المقال ١٠، الفصل ١٨.

(٢) التالوث ١٢، ١٥، ٢٤.

في نص كامل من الكلمات المفهومة سابقاً، وإن أي ملاحظة جديدة هي أقل فهمًا انطلاقاً من التجربة وانطلاقاً من ملاحظة مكتسبة سابقاً.

الفكرة تسبق دائمًا الإشارة أو الدلالة، لأن هذه لم تصنع شيئاً غير تحديد الطريقة التي تدل أن الفكرة تسبق الواقع.

هناك أيضاً، النور لا يستطيع أن يأتي إلا من الشعور، وفي هذه المعرفة تترجم اللغة غالباً الوقائع. إن الطريق الحقيقي ليس هو التجريد المتدرج انطلاقاً من التجربة، لكنه فهم ملموس ومتكاثر انطلاقاً من التجريد. «نعتبر خطأً شجرة رأيناها في الصورة، ووجهاً عكسته علينا المرآة، وحركة الأبراج على الضفة، كما يبدو لأولئك الذين يركبون المراكب، وخطأ انكسار المجذاف في الماء، وهذا كله بسبب أن هذه الظواهر تشبه الحقيقه»[1].

وهكذا يبدو بوضوح أن توقع الذكرى ليس إلا أول مظهر لهذه الطاقة (مقابل) العقل دائمًا مطابقة لذاتها.

هذه بعض اللمحات التي تعطينا فكرة عن الطريقة الأوغسطينية: التحليل النفسي يعتمد على التجربة بدون أن يضاف إليها. مختلف نشاطات الشعور مرسومة في أصالتها وفي جوهرها ومستقلة عن كل تكوُّن فرضي والتي تلغي الفوارق النوعية، في حين أنها جميعها تُظهر

---

(١) النفس، ٢، ٦، ١٠.

نفس الطبيعة الرئيسية، هذه الطبيعة تظهر منذ الإحساس حيث تبدو النفس متعلقة بالجسد «عندما تشعر النفس بالجسد، لا تبدو لي أنها تتلقى شيئاً ما آتياً منه، لكنها تفعل ذلك بانتباه كبير في وسط انفعالات الجسد.»[1].

يبدو من الضروري هنا التساؤل، بأي العبارات يجب فهم الباطنية الأوغسطينية: هل غنى الذاكرة يجعل منها نوعاً من الشعور الضمني حيث الأفكار المكتسبة والأفكار الفطرية تتقارب بعضها من بعض ؟.

**ب : الكوجيتو[2].**

لقد جعل القديس أوغسطين من معرفة الذات إحدى الغايات المميزة للشعور، وبهذا المعنى، فإنه بوحدة الذات والموضوع المتحققة في الشعور، تستطيع هذه المعرفة، أفضل من غيرها، أن تكشف لنا شروط الحقيقة. المقصود إذاً، بعد شرح مناهج التفكير، محاولة فهم ماذا يكون في العقل نفسه، حتى نفهم كيف، من خلال الإحساس والذكريات، الكلام والأفعال، يمكن التوصل إلى قواعد تفارق هذه المعرفة وتتيح تخيلها.

---

(١) الموسيقى، ٦، ٥، ١٠.

(٢) الكوجيتو Le Cogito أصلها اللاتيني Cogito, Ergo, Sum أي انا افكر إذاً أنا موجود، وهو المبدأ الذي استعمله ديكارت لبناء منهجه (المترجم).

إذا كانت الذاكرة تكشف نوعاً من الطبيعة الروحية بنشاط غير متجانس لكل ما يأتي من الجسد، فإنها لا تستطيع الوصول بنفسها إلى الشعور بالذات، وإلى نتائجه. الذكريات ليست سوى معرفة ضمنية وكل انتقال إلى الوضوح يفترض جهداً من الانتباه. هذه حالة النفس للإدراك بنفسها «إن قوة الفكر كبيرة جداً حيث إن النفس ذاتها عليها أن تفكر بنفسها لتصل إلى إدراك نظرتها الخاصة»[1]. إن الكوجيتو الأوغسطيني، الذي يجب أن يوصل إلى يقين وجودي كفكرة وإدراك جوهري، غير ممكن إلا بنوع من الزهد، ويتميز منذ البداية بشعور بسيط في ذاته، وهذا هو الكوجيتو الديكارتي، بخط سيره وبنتائجه. إنه من المؤكد عدم وجود تحليل، عند القديس أوغسطين بالمعنى الديكارتي للكلمة. إن رفض العالم الخارجي الذي يعرضه علينا القديس أوغسطين لا يصدر عن شك جوهري، هذا في حين أنه يحصي كل الأسباب الطبيعية للشك، ويصل إلى وجود الفكر كيقين وحيد. وهذا اليقين يقاوم برهان خداع الحواس والحلم وحتى الجنون «لا يستطيع مطلقاً أن يكون مخدوعاً ولا كاذباً، ذلك الذي يقول انه يعرف أنه يعيش. . .»[2].

هل نقول إن استبدال فعل «العيش» بفعل «الكون» يستبدل يقيناً

---

(١) الثالوث ١٤، ٦، ٨.

(٢) الثالوث ١٥، ١٢، ٢١.

وجودياً أي خاصاً بالوجود، مؤسساً على الحدس الشخصي المحسوس، باكتشاف صوري لتلك الفكرة السابقة لكل اشكاله؟.

هذا ما قرأه خطأ القديس أوغسطين وكذلك ديكارت نفسه[1]. إن الحياة التي يحدثنا عنها هي حياة العقل المدرك كذكاء بمعزل عن أي ارتباط جسدي «إذا كانت النفس، مثلاً، تعتقد بوجود الهواء، فهي تعتقد به لكنها لا تعرفه أبداً، إنها تستعيد ما تعتقد وتشاهد ما تعرف»[2]

إن في داخل النفس ذاتها طاقة للتفكير والفهم هي الجوهر الضروري للوجود «لا أحد يستطيع الفهم دون أن يعيش، ولا العيش دون الكون أو الوجود. وبالنتيجة، ليس من شك أن الذي يفهم، يكون ويعيش، ويتميز بهذا عن الجثة التي تكون ولا تعيش وعن النفس الحيوانية التي تعيش ولا تفهم»[3].

فالكوجيتو الأوغسطيني يكمل إذاً مختلف أوصاف الباطنية حيث نرى الذاكرة تحول الموضوع الخارجي إلى فكرة، يعني إلى موضوع في الشعور. لنخرج إلى القطب الآخر من هذه العلاقة، ينكشف لنا التفكير كنشاط رئيسي للعقل، فهو مصدر وجامع لكل النشاطات الأخرى. هذه الوحدة يمكن إدراكها بتجربة الشك «من سيشك بأنه

---

(١)رسالة إلى كاليفوس ١٤- ١١- ١٦٤٠

(٢)الثالوث ١٠، ١٠، ١٣

(٣)نفس المصدر السابق.

يعيش، يتذكر، يدرك، يعلم ويتخيل، لأنه إذا شك فهو يعيش، إذا شك بعقله بالشك يتذكر، إذا شك، يدرك أنه يشك، إذا شك يريد أن يكون على يقين، إذا شك، يعلم بأنه لا يعلم أبداً، إذا شك يتخيل أنه لا يجب أبداً أن يرضى بلا تروٍ أو تفكير.»[1].

وهكذا نفهم التفكير كجوهر للفكر وباقي حالات العقل متضمنة فيه

من هنا تظهر، بدون شك، وحدة الفكر أكثر خصوصية من تلك التي توجد بين المادة وأشكالها البسيطة، هذه هي نفس الذات الوحيدة التي اكتشفها، إما بالتأمل في طبيعتها الروحية، التي هي الذاكرة، وإما بالتأمل في وظيفتها التي هي الفهم، وإما بالبحث عن مبدأ نشاطها الذي هو الإرادة: «عندما، بالفكر، تنظر النفس إلى ذاتها وتفهمها لا تولِّد معرفتها، مثلما لو كانت مجهولة من ذاتها سابقاً: لقد كانت معروفة بذاتها، بمعنى أنها تعرف ماذا تحوي الذاكرة حتى ولو لم تفكر فيها(. .) وهاتان الحقيقتان (الذاكرة والتفكير) متحدتان بثالثة هي المحبة والمودة التي هي الإرادة»[2].

إن معرفة الذات تُدرك بحركة واحدة الموضوع كتفكير، وهذا الموضوع نفسه مأخوذ كشيء وظيفته هي الذاكرة. فالمبدأ الفاعل لكل معرفة ولكل حكم هو الإرادة. هذه الوحدة ليست فقط مجموع

---

(١) الثالوث ١٠، ١٠، ١٤.

(٢) الثالوث ١٤، ٦، ٨.

النشاطات المختلفة المتزامنة، لكن كل عمل للعقل هو في آن: واحد ومتنوع، والتنوع يكشف وحده تحليل الشروط لكل فكر.

الكوجيتو الأوغسطيني يقود إذاً إلى اكتشاف فكر لم نكن نعرفه كمادة ولكن كنا نعرفه كموضوع، لم يبعد فقط كل تقسيم للنفس إلى أجزاء بحيث لم تستطع فهم الصلة إنما امتنع عن كل تقسيم للكفر.

عندما قال ديكارت بأن النفس ليست «هواء لطيفاً ( . . . ) أو ريحاً عاصفة أو بخاراً» كان يريد الاحتفاظ، على الخصوص، بالتمييز الحقيقي بين النفس والجسد، ويحتفظ للفكر بميزة الجوهر الكامل. في حين رفض القديس أوغسطين، بالعكس، مطابقة النفس بأي جوهر مهما كان، وكان يريد انطلاقاً من هذه الفكرة القول بأن النفس لن تصبح شيئاً.

إن الأشياء تتمثل للنفس من الخارج والذاكرة تحفظ ذكرياتها فيها كمشاركة غريبة حتى ولو أعدتها أو حضّرتها، وبالعكس «النفس ليست فكرة لذاتها ( . . . ) ولا ترى نفسها إلا بعد معرفة الذات وذلك بالاستدعاء في الذاكرة، كما لو أنها كانت فيها قبل الحصول على المعرفة. لا شيء من هذا يحدث، لانها منذ ابتداء تكونها، لا تكف عن التذكر بنفسها، بفهم ذاتها بحب ذاتها»[1].

ليس بعبارات الاستبطان أو بالعبارات الفطرية يجب معرفة الذات

---

(١) الثالوث ١٤، ١٠، ١٣.

إنما بعبارات التفكير، إن طبيعة النفس لا تختلف عن نشاطها وهي دائمًا مزامنة لهذا التفكير.

إلا أن الموضوع الذي يصب فيه التفكير الأوغسطيني لم يتحول كما رأينا إلى «أنا أفكر» بل إلى «أنا أريد» وحتى أيضاً إلى «أنا أبحث» ويستوجب قسمًا من السلبية أو الضمنية كترابط لبحثه. لم يكتف القديس أوغسطين بإنشاء معطى، الحقيقة فيه تشارك في حدودها الخاصة، بل كان عليه اكتشاف أساس لخطواته يفارق الحقيقة وتتيح له التمييز بين الضلال والصواب، لذلك يجب علينا تحليل الباطنية في خطوة جديدة لشرح كيف أن الشعور يستطيع الفهم والتخيل.

### ج : الكلام الداخلي

لو قلنا أن الشعور لا يجب إدراكه كجوهر وإنما كموضوع، فهذا يعني أنه ليس في الشعور أية أقدمية بالمعنى الزمني للكلمة، ولا فكرة حول معرفته، إذاً، إذا كان هناك فطرية، عند القديس أوغسطين، فهي ليست فطرية العلم بل فطرية البحث، وما سيصبح لدي عنه انطباع لمعرفته لم يعرف سابقاً.

في كتاب الثالوث، يعلمنا أنه، إذا كانت المعرفة متولّدة، في آن، بالفكرة المضمرة الموجودة في الذاكرة والعقل الذي يأتي قبلها، فالرغبة في العلم هي أيضاً سابقة لهذه المعرفة وأكثر أصالة منها: «المعرفة المتولدة معاً بالعالم وبالمعلوم (. . .) [لكن] هناك رغبة ما تسبق ما تحدثه أو تولِّده النفس وتجعل إرادتنا في المعرفة بحثاً وإيجاداً،

ومنها تولد المعرفة نفسها. من هنا، فإن هذه الرغبة التي تدرك وتولِّد المعرفة لا يمكنها أن تكون لا محدثة ولا مشتقة»[1].

وهكذا فالقديس أوغسطين، مثل أفلاطون في المأدبة أو في فيدر، يحدثنا عن الأصالة بعبارات الرغبة. نستطيع إذاً التساؤل، متى ستجد هذه الرغبة، في داخليته، الاكتفاء الذي سيصبح علامة أو إشارة امتلاك الحقيقة. ماذا يجب أن نفهم عندما نقول: إن إكتفاء معطىً للفكر عندما يعلن منه كلمته، هوالكلام الداخلي ؟. الكلام الداخلي يجب أن يكون مفهوماً، بالتشبيه مع اللغة، كما يقول في الثالوث؛ لكن الكلام أقدم من اللغة، يقصد بذلك نوعاً من الصياغة التي تقود إلى اتحاد الفكر المسموع كقدرة على الشرح بفكرة ضمنية أيضاً وذلك بفعل الإرادة. نجد إذاً المظاهر الثلاثة للكوجيتو المشار إليه سابقاً، لكنها مرافقة لنوع من الحكم نصدره. هذا الكلام الداخلي متشابه عند كل الرجال، بعكس اللغة، إذ التفكير بها يختلف باختلاف الشعوب، وهذا الكلام يبحث عنه كل فكر وعندما يصل إليه تهتدي الرغبة الأصيلة للحقيقة بحب الشيء المعلوم. الاكتفاء الحاصل أيضاً له هنا ميزة الذاتية ولا يوجد أبداً على الأقل فيما يخص حكماً خاطئاً بل حكماً صحيحاً. الخطأ لا يوجد إلا إذا التزمت به وتمتعت به كالحقيقة. إن شكاً صادقاً يتضمن التزاماً بشكي نفسه وكرغبة في الشك، لكن هذه الرغبة التي هي علامة

---

(1) الثالوث ٩، ١٢، ١٨.

وحدة الفكر بنشاطه العميق، ليست إلا رغبة في الحقيقة. الحقيقة تتضمن، بالفعل، بعض المفارقة بالنسبة للفكر الذي يستعمل المقياس أو القاعدة لها، والكلام الذي يعلنها يجب أن يمتلك مباشرة شعوراً بيقينه. إذاً الاكتفاء الذي ينشيء كل فكر صادق وحتى خاطيء لا يرجع إلى شيء أعلى منه، والخطأ يبقى ممكناً لمدة طويلة حيث يبدي العقل رأيه بصدد الأفكار، في حين أن الوجود لا يتعلق تماماً بالعقل. ليس المقصود هنا أية معرفة، إنما فقط بتعميق جديد لمعرفة الذات التي تمنى القديس أوغسطين أن يجد لها أساساً من الحقيقة. وإذا كانت معرفة الذات، بالفعل، تملك هذا اليقين الذي نبحث عنه فلان الموضوع العارف والشيء المعروف فيها متشابهان.

الكوجيتو الذي بعودته إلى الداخلية، كشف لنا سابقاً وحدة الفكر، يعطينا الآن وفي نفس الوقت يقيناً مباشراً، وإكتفاء الفكر الملتصق به هو أخيراً شرعي. إذا ما بقينا هنا، سنحصل على حقيقة أكيدة بذاتها، لكن لن ندرك مما تتألف؛ ومن الممكن وجود مثل مميز لكن وحيد، هذا المثل لن يجعلنا ندرك مما تتألف سلطة التفكير الصحيح؛ وهكذا يبدو من الضروري أن نمد معرفة الذات إلى أخرى ومرتبطة بها جدلياً، لكنها ترفعنا إلى سلطة شاملة للحقيقة.

نكتشف أن هذا التطور الجديد يقودنا إلى اكتشاف وجود الله، لكن ما هو مهم بنظر القديس أوغسطين، هو أن معرفة الله ما هي إلا امتداد لمعرفة الذات. معرفة الله أو الإيمان بالله، هي خارج معرفتي بذاتي، وهي الوحيدة التي موضوعها لا يتطلب اللجوء مطلقاً

إلى الخارجية، في حين أن معرفة المحسوس بكل وضوح هي دائمًا معرفة حادثة أو طارئة وأن الأفكار نفسها بحاجة إلى تجربة أو تعلم لتوقظها من الخارج. الإيمان بالله ينبعث أو يفيض من النفس فقط «بينما المعارف مثل الإيمان وما يشابهه التي تولد في العقل حيث لم تكن أبداً، حتى ولو بدت حادثة أو طارئة، هي مزروعة بالتعلم ولا تشكل حقائق موجودة في الخارج كموضوعات الاعتقاد.»[1].

يبدو أن القديس أوغسطين، في هذه اللحظة الأخيرة اكتشف أن للفكر إمكانية كلمة ليست ثابتة فقط، كتلك المصاغة بمناسبة معرفة الذات، ولكن مفارقة للفكر في فرديته ومؤسّسة بالنسبة لباقي المعارف. هنا نستطيع التساؤل عما إذا كان ذلك يعود إلى فطرية علم ما، في حين أن الكوجيتو كان قد قادنا إلى تأمل حول نشاط المعرفة نفسها. إن اكتشاف فكرة الله في الأنا كموضوع لبحثي لن يهدم أبداً تحليل الشعور كحالة قصدية، لكنه يعطي كل معرفة ممكنة أساساً موضوعياً ينسِّب (يعطيه نسبة) الفكر في مجهوده ويجعل مشاركته ثانوية في إقامة الحقيقة.

ألا يبدو أن هذا هو قصد القديس أوغسطين، إذا كان الإيمان له ميزة خاصة وإذا كان يتعارض مع كل هذه الأفكار التي، حتى ولو كانت معروفة كحقائق بانتسابها الصادر عن داخليتي، بحاجة إلى مساعدة معلم ليبينها لي فهي ليست فكرة في شيء وهي ليست

---

(١)الثالوث ١٤، ٨، ٢.

اعتقاداً في فكرة «الإيمان، لنقرأ في كتاب الثالوث، ليس ما هو معتقد، ولكن بماذا نعتقد، هو ما نعتقد بأنه معتقد، لكن الإيمان هو مشاهد»[1]. ما اكتشفه في ذاتي، ليست حقيقة أولية تتعلق بها باقي الحقائق، لكنها صياغة أولية للحقيقة، الإيمان بذاته ينشيء كلاماً، وكباقي الكلام فهو في نفس الوقت «محفوظ، مشاهد ومحبوب»[2]. يعني يسكنني، أشعر به وأتمناه. هذا الكلام هو بالتأكيد كلامي، لكنه يلتقي بوجوده كلام الله. الإيمان إذاً أقل معرفة من الله، أو معرفة بتعليمات الله، مشاركة لكلمة الله. القديس أوغسطين يقول ذلك بصراحة «ليس المقصود بكلام الله أنه موجه إلى هذا النبي أو ذاك (. . .) إذا تكلمنا في هذه الحالة الأخيرة عن كلام الله، لأنه يطلعنا على تعليم إلهي وليس إنساني، لكن كلام الله من خلال التشابه لمشاهدته بأية طريقة وهو كما قيل «الكلمة كانت الله» [. . .] يجب علينا الوصول إلى كلمة الله، ولهذه الكلمة كائن موهوب بنفس عاقلة، ولهذه الكلمة صورة الله»[3].

إذا استطاع عقلي الإقرار بحقيقة الكون فلأنه يشارك بمقياس ما بنشاط مؤسِّس الكون، ليس له فقط قدرة الكائن المستنير بحقيقة أولية ثم بالحقائق الثانوية، لكنه يملك في ذاته هذا النور الذي به توجد الحقيقة وبموجبه يتولد الكون، يعتبر ذلك أكثر من حدس

---

(١)نفس المصدر السابق

(٢)نفس المصدر السابق.

(٣)الثالوث ١٥، ١١، ٢٠.

الجواهر عند أفلاطون، ونستطيع نحن مقابلة هذا اليقين النهائي بحدس الخير الواحد، حيث تجد النفس، في نفس الوقت، أساس الكون وأساس العلم. هي قطعاً، لا تشارك بفعل الخالق، لكنها تشارك النور الاشراقي، بهذا المعنى تكلم القديس أوغسطين عن يسوع كـ «معلم داخلي». معرفتي تملك بذاتها قانونها الخاص، وهذا يعود إلى وجود الله في الأنا. الإيمان بالله ليس شيئاً آخر سوى معرفة الكل انطلاقاً من هذا القانون، والشعور بهذا الوجود كشرط للحقيقة.

التحليلات السابقة أظهرت لنا كيف أنه بتفكير دائم أكثر عقلانية، مضى، القديس أوغسطين من أنشطة الشعور إلى طبيعته، ومن طبيعته إلى جوهره، ومن جوهره إلى ما يشكل شروطه للحقيقة «المعلم الحقيقي الذي يجب استشارته هو يسوع الذي قلنا عنه انه كان يسكن الإنسان الداخلي، يعني القوة الثابتة لله والحكمة الأبدية.»[1].

من الجائز القول، إن القديس أوغسطين تجاوز وحل الصراع ما بين التجريبية والفطرية، حيث إن كل واحدة منها تبحث عن وجود مستقل للفكرة عن العقل الذي يفكر بها، وتغير مشكلة تكوُّن الفكر الحقيقي بمشكلة أساسه.

لنأخذ الحدس الرئيسي للأفلاطونية، لقد رفض الواقعية للفكرة

(١)المعلم ١١، ٣٨.

وجعل منها الاداة لنشاط معياري صوري لكل التجربة.

نستطيع مضاعفة الأمثلة، هذه حالة أفكار المساواة والانسجام التي تتوج الحكم الجمالي «من أين أتت ضرورة المساواة في أي جسم كان، وهذا اليقين الذي يرجىء كثيراً المساواة الكاملة، إذا لم تكن، هذه المساواة الكاملة، غير مشاهدة أو مرئية من النفس؟.»[1].

لكن ليس المقصود أبداً التأمل في المساواة بالذات، لأن القديس أوغسطين يضيف أيضاً: «إذا، على الأقل، قلنا كاملةهذه المساواة التي لم تكن قد صنعت» يعني تلك التي ليس لها هذا الوجود المنفعل من المبدعين. ونفس الشيء بالنسبة لفكرة العدالة التي لم تعرف وجود صورة، ولا حتى مفهوم به أقابل الأفعال الصادقة كمثال. هي فقط شكل أو حقيقة معروفة بدون أية تجربة، محبوبة بذاتها ومعروفة هناك حيث استطيع تطبيقها.

العقل إذاً هو الذي ينشىء النظام، والذي يربط، يقابل، يقيس بدون أن يكون بذاته موضوع علاقات، تشابيه أو مقاييس. يستخلص سلطته بمشاركة العقل الإلهي ويكتشف في داخليته ما يفارق الزمن والفراغ. «المقياس لهذا النظام أنه يعيش في الحقيقة الأبدية بدون أن يكون واسعاً بقامته ولا أبدياً بامتداداته، لكن سلطته كبيرة أبعد من كل فراغ، ثابت أبدياً أبعد من كل دوام. بدونه لا نستطيع إعادة الوحدة إلى أية كتلة مادية، ولا إمساك أي

---

(١) الدين الحقيقي ٣٠، ٥٥.

جريان للزمن في فراره، بدونه لا يستطيع أي شيء أن يكون جسماً، ولا أي شيء أن يكون حركة لمن له جسم أو حركة»[1].

وهكذا إذا ما تساءلنا، ما هو الزمن، وإذا كان علينا معرفته بأن لا معنى له بالنسبة لله، ولكل خالد حاضر، تتين أن هناك شيئاً سابقاً لكل حركة وأن طبيعته تأخذ من هذه القدرة حيث النفس تمتد نحو الماضي والمستقبل.

نشعر إذاً بأن التحليل الأوغسطيني للمعرفة يعود إلى ميتافزيقا دقيقة ومعقدة، حتى ولو تصورت حلاً للمشاكل الأخلاقية، وهكذا يتوجب علينا الإحاطة بهذه المشاكل في نوعيتها قبل رؤية اكتمال المنهج.

## ٢ ـ الحرية والنعمة الإلهية

### أ : الشر.

لقد رأينا أن القديس أوغسطين جاء إلى المسيحية بعد تركه المانوية؛ والمشكلة الأولى التي بحث عن حل لها كانت مشكلة وجود الشر. هذه المشكلة بقيت مشكلته، والتحليلات التي شرع القيام بها، والتي رأيناها ملخصة، كانت لحل السؤال المطروح حول وجود الشر. هذا ما يجب أن نتوقعه منه عندما درس الخطيئة وشروطها، وطريقته في التحليل بقيت هي ذاتها؛ نحن إذاً، من جهة، أمام

---

(١) المصدر السابق.

وصف دقيق جداً ومتردد للشعور المخطىء، ومن جهة أخرى، نراه يبحث باهتمام كبير عما يؤلف جوهر الغلطة أو الإثم طالما هي غلطة أو إثم، والنتائج التي نستخلصها منها للتصرفات الخاصة. أخيراً، ما يجب فهمه هو أن الحقيقة كيف يمكنها أن تكون في آن لنا،ومفارقة لعقولنا، أيضاً، يجب البحث للتوفيق بين خير هو موضوع إرادتنا الحرة وخير لا يتعلق مطلقاً بنا، لإنه من الضروري الاعتقاد بوجود عالم مخلوق من الله.

إن ما يبدو لا حل له؛ لأول وهلة، هو أن الله قادر ولا يستطيع تجنب الشر، ومن غير الجائز أن نعزو الشر، كما قالت المانوية، لمادة أصلاً شريرة. فالله هو الذي خلق هذه المادة، وإذا كانت وجدت قبله «لماذا أراد صنع شيء انطلاقاً منها، ولماذا قدرته، ألم يستطع جعل هذه المادة غير موجودة؟»[1] وبما أن الشر لا يوجد إلا بالإرادة الإيجابية لله نفسه، نصبح إذاً بعيدين عن شرح المانوية وكذلك عن فلسفة الأفلاطونيين المحدثين. وحتى لو أخذنا بوجهة نظر المسيحية الخالصة، فإننا لا نستطيع أن نقول ان حدوث الشر يعود إلى قدرة مفسدة معاكسة لإرادة الله، لأن الشر يقيم أقل، بالنسبة، إلى المخلوق، في الفساد نفسه، من قدرة الفاسد «أسأل من أين أتى الفساد قبل أن يقترب منه المفسد، لأنه إذا لم يكن الفساد موجوداً، أو إذا لم يكن له من مفسد، أو إذا كان الاقتراب لأي مفسد كان بدون

(١)الاعترافات ٧، ٥.

ضرر. سنبحث إذاً من أين أتى، في طبيعة جيدة، هذا الفساد، قبل أن يكون مفسوداً بطبيعة مضادة.»[1]. إذا ادعينا أن الشر وهم يجب مشاهدة أو رؤية وجود الشر في الوهم نفسه.

يجب قراءة كل الاعترافات لفهم أن الرغبة والألم يمتزجان، كل تعاسة الإنسان تأتيه من عدم المقدرة في معرفة الخيرات الحقيقية، ومن أخطاء الحكم التي تقوده إليها عواطفه. إن ميزة العاطفة، التي حافزها دائماً الغرور، هي البحث لتفضيل المصلحة الخاصة والتخلص من النظام الشامل. نستطيع، بنظر القديس أوغسطين، رؤية العالم من وجهتي نظر: إذا تأملنا به انطلاقاً من عمل الخالق وإرادة الله، هو جيد، وأن الله لا يقدر على خلق الشر. لكن إذا ما انطلقنا من التجربة الإنسانية، هناك تصرفات سيئة وهي لا تنتج إلا بجهد يبذله الإنسان لينشىء نظاماً خاصاً له «إذا ما اتبعنا الله كدليل، النفس تستطيع في شمولية الخلق، أن تُحكم أفضل بقوانينها، وهي ترغب بشيء أكثر من الشامل. تلتزم بأن تحكم نفسها بقوانينها الخاصة: لكن بما أنه لا يوجد شيء يتجاوز الشامل، تتجه النفس نحو المشاغل الخاصة وترغب في أن تمتلك منها أكثر، وهكذا تجد النفس ذاتها أنها غير كاملة»[2].

إذا تحرر نظام الإنسان من نظام الله يصبح فوضى خالصة

---

(١)ضد السيكاندنيز ١٩.

(٢)الثالوث ١٢، ٩، ١٤.

وبسيطة، ومن السهل ملاحظة أن هذه الفوضى تولد من منافع الجسد، هذه المنافع شرعية إذا ما اعتبرنا أن للجسد مكانه في النظام الشامل، لكن منافع خاضعة لأخرى. هذا الحل الميتافزيقي البسيط لا يستبعد أبداً ضرورة تحليل الأسباب النفسية لأي تدمير أو تخريب، والقديس أوغسطين يبدو أميناً لتعاليم الكتب المقدسة التي شرح قوانينها.

إن الذي قاد إلى سقوط الإنسان، هو الغرور، والرغبة في إظهار قدرته الخاصة بخلاف تعاليم الله. أية رغبة تولد من العقل النفعي عندما،تحت ضغط متطلبات الحياة اليومية، يتعود هذا، على الانتفاع من كل ما هو محسوس ومتغير. النظام يريد من هذا العقل العملي أن يخضع لعلم الحقائق الأبدية، لكن هذا العقل ينجر بشهوة الجسد وتعطشها للتلذذ. وعندما يستسلم هذا العقل لهذه الشهوة، والنفس لا تستطيع التخلص من إغراء الرغبة تسقط أكثر فأكثر إلى الهاوية. وبما أن غذاء الخاطىء في الجسد، مبدؤه إذاً في ترك العقل، في أساس كل غلطة، هناك على الأقل انجرار قدري أكثر من حشرية منحرفة للعقل، وأمام ما يشوشه وما يباغته، تتيح له الممارسة بطريقة باطلة وتافهة، وهذا يجعل النفس تضيع في الفراغ، وبدل أن تعود كلية إلى هذا النور الذي اختبرته في ضميرها الداخلي، التي لا تمت طبيعته إلى المحسوس بصلة، تنكر النفس طبيعتها الحقيقية: «تنخدع النفس عندما تتحد بهذه الصورة، وبطريقة ما، تخضع لهذه الصور بالفكر

وليس بوجودها.»[1]. هذا الوجود، هذه الطبيعة، تحفظهما النفس، لكن ثقل الخطيئة قوي، وانجذاب السعادة كبير، بحيث تصبح المساعدة الإلٰهية القادرة الوحيدة على إنقاذ النفس من حيرتها.

من هذه الخطيئة، لا يفلت أحد، ولا يتكلم عنها أحد؛ والإرادة التي هي من صنع الله، لا تستطيع إلا أن تبحث عن كل ما يبدو أو يساعد على تحقيق السعادة. لكن إذا كانت السعادة هي الموضوع لبحث شامل، وهي ليست مفهوماً ضبابياً، فكل واحد يضعها في التلذذ بخير مختلف، دون أن يقدر على تبرير اختياره. «إذا كان الكل يعرف السعادة، نرى البعض يضعها في فضيلة النفس، الآخرين في لذة الجسد، غيرهم في اتحاد الاثنين معاً، بعضهم هنا، بعضهم هناك، كيف يعملون إذاً لمحبة ما لا يحبه أحد؟.»[2].

يجب قبول أن الوجود الدنيوي يقدم إلينا دائمًا الخيرات المنحرفة وغير الكافية بنفسها، وفضائلنا تبقى بدون أساس طالما أن هذه النهاية لم نتمكن من تجاوزها، وبالعكس فإن معرفة وجود الله والاعتقاد بخلودنا، ذلك يتيح لنا فهم القيمة العادلة للخيرات الخاصة وحبها بدون أن تعيقنا. كن شجاعاً دون التخلي عن السعادة، واعرف الموت دون أن تتهم بالخطيئة.

إن الشر المرتبط بنهائيتنا، ظهر، بنظر القديس أوغسطين، كأنه

---

(١) الثالوث ١٠، ٦، ٨.

(٢) الثالوث ١٣، ٤، ٧.

غياب لكل براءة في هذه الحياة الزائلة. جشع الرضيع للحليب وغضبه الشديد «ليشهدان بإرادة فاسدة، غير واعية بأهدافه المشروعة: «البراءة تعود لضعف في جسم الطفل لا في روحه [..] نستقبل ذلك بحنان، ليس ذلك إهمالاً أو عدم اهتمام، لكن العمر يضع لها حداً. البرهان على ذلك أننا لا نستطيع أن نتقبل نفس السلوك بعدم اهتمام إذا ما لقيناه من المسنين»[1].

أما بشأن غلطة المراهقة، فإن القديس أوغسطين بحث عن تعريف للرذيلة بجوهرها: مع حادث السرقة الشهير في الاعترافات، كنا على صلة مع شر مقصود دون إكراه؛ وغلطة دون دافع حقيقي وتلذذ بسيط في البغي: «بما أنه لا يوجد أية رغبة لي في هذه المنافع أو النتائج، هذه الرغبة التي أعطتني إياها رفقة بعض المخطئين، كانت في الخطيئة نفسها»[2] والمجانية نفسها في هذه الغلطة كانت أوضح من أغلاط الراشدين، التي جعلها مثالاً وكاشفة لشرطنا. إن جوهر كل غلطة هو الإرادة التي تظهر حريتها، متحررة من النظام وبدون أن تتبين أن الحرية الحقيقية، لكائن منته تكمن في موافقة أو رضى الله «ماذا أحب في هذه السرقة؟ وحتى بالعيب أو الانحراف، هل قلدت السيد المسيح؟ بدون شك أعجبتني معارضة القانون، على الأقل بالاحتيال، لانني لم استطع فعله بالقدرة الحقيقية، كأسير يقلد

---

(١)الاعترافات ١، ٧.

(٢)الاعترافات ١١، ٨.

حرية أكتم، متصرفاً بدون عقاب لكل ما هو ممنوع، بتزوير مظلم للجبروت»[1].

وباختصار، إن مشكلة الشر بالنسبة للقديس أوغسطين هي الإرادة الإنسانية وتفتيشها الشرعي الزائغ عن السعادة والتجارب الخادعة التي أرادت أن تعملها بحريتها، والنهائية التي بدت له ضرورية ومع ذلك أداتها، ليس لانها تجهل الله، لكن لان هذا لم يساعده. من الأجدر إذاً تحليل، مبادىء الحياة الأخلاقية والحكم الممكن على التصرفات من جهة ، ومن جهة أخرى محاولة فهم العلاقات بين النعمة الإلهية والحرية الإنسانية.

**ب : الإرادة والمسؤولية.**

إن الهم الأول لدى القديس أوغسطين، كما رأينا، كان التساهل المانوي الذي منح الإنسان كامل مسؤولياته عن أعماله. فالخير والشر غير خاضعين لتعريف خارجي إلا الذي يصدر عن معرفة المبدأ الطبيعي للشر أو أن هذا المبدأ مفروض بحاجات اجتماعية.

الخطأ العفوي، إعتماداً على التجربة اليومية للغلطة، هو القول بأن هذا الخطأ يعود للجسد الذي يبدو وكأنه مصدر لكل اضطرابات الإرادة. وقصة الخطيئة الأساسية، إذا ما شرحناها بدقة، نفهم منها أنها بالعكس من النفس، وبأن فساد الطبيعة الإنسانية ليس سوى

---

(١) الاعترافات ١١، ٦.

نتيجة وعقاب، لذلك «إن فساد الجسد الذي يثقل النفس، ليس سبباً للخطيئة الأولى ولكنه عقاب له؛ ليس الجسد هو الفاسد الذي يجعل النفس خاطئة، ولكن النفس المخطئة هي التي تجعل الجسد خاطئاً.»[1]. ليس الجسد وليست الثمرة المحرمة، هما بذاتهما شرور ولكن فعل النفس الذي هو انتهاك للنظام المقصود من الله. ليس الشر إذاً جوهراً إلا أنه يوجد في الموافقة التي لم تكن محددة لا بطبيعة الجسد ولا بطبيعة النفس «عندما تقبل النفس بالشر، هي نفسها جوهراً، لكن قبولها ليس جوهراً [. . .] من الممكن حدوث في جوهر جيد كالنفس، شر ليس جوهراً، مثل هذا القبول، شر يجعل النفس سيئة.»[2]. الشر إذاً مسند إلى الإنسان وليس إلى طبيعة الله.

لا يمكننا أن نعيد الشر والخير إلى الممنوعات أو التعاليم الاجتماعية، حيث الميزة الأولى لها جميعاً النسبية: وهذا يعني أيضاً، أننا نقبل بمعاملة سقراط والشهداء المسيحيين كمذنبين بسبب إدانتهم من دونهم، ويعني أيضاً تبرئة كل من كان في المدينة (الدولة) والسماح له بابتزازهم. إذاً يجب أن نعزو الخير والشر إلى الرجل المصاب في شخصيته وفي داخليته. هذا التحليل الأول قاد القديس أوغسطين إلى وضع الشر في العاطفة، التي رأيناها، مسؤولة عن تخريب وتهديم النظام بالغرور الإنساني، العاطفة نفسها يمكن أن

---

(١)مدينة الله ١٤، ٣.

(٢)ضد السيكاندنييز ١٥.

تتحول إلى رغبة وهذه الرغبة، قد تجد أو لا تجد، الوسائل لإرواء غليلها: «من الممكن أن العاطفة التي هي الشر أن تكون في الزنا، لكن لو بحثنا عن الشر في الخارج، في الفعل الذي نستطيع رؤية نتائجه، نصاب بالاضطراب، فلكي تفهم أن العاطفة التي، في الزنا، هي الشر، تصور رجلاً لا يستطيع معاشرة امرأة آخر، لكن من الواضح، بطريقة أو بأخرى يشتهي القيام بالعمل، وأنه سيفعله إذا ما أتيحت له الفرصة، هو هنا ليس أقل ذنباً منه إذا ما ضبط في حالة تلبس بالجريمة.»[1].

ضع الشر في الرغبة، هذا يعني رفضاً لتقبل التصرفات الموضوعية أو على الأقل اعتبار مقاصد هذه التصرفات المعيار، وهذا ما يبدو جوهر كل عرف أخلاقي؛ بينما في الرغبة، حسنة كانت أم سيئة، تعريف نفسي للنية أو القصد.

يبين لنا القديس أوغسطين في، حرية الاختيار، أن العاطفة ليست بالضرورة سيئة، ونستطيع تصور شر مرتكب بدون عاطفة. هنا، علينا البحث عن مصدر للشر أكثر عقلانية من تهديم النظام، ومبدأً لتعريفه أكثر وضوحاً من الرغبة، في حين أن الرغبة لها أسبقية على الفعل ولا يمكن لها وحدها أن تنشىء غلطة. أما الإرادة فهي مزامنة للفعل، وهي الوحيدة القابلة لحكم أخلاقي. العاطفة تبدو مرتبطة بنهايتنا. وهكذا، وبشكل محتوم تجعلنا الإرادة مسؤولين منذ

(١)حرية الاختيار ١، ٣، ٨.

لحظة التنفيذ: إذاً عندما يتصرف الإنسان بحرية أي بدون إكراه وبوعي كامل لما يفعله، تصبح أفعاله مسندة إليه. فالإنسان المقيد ليس مسؤولاً عما نكرهه على فعله، ونفس الشيء بالنسبة للشخص الذي يكرس كل أفعاله للشر حتى ولو لم تكن هذه الأفعال قد تحققت: «الخطيئة ليست في أي مكان غير الإرادة.»[1] وكذلك بالنسبة للخير، فهو ليس الحاصل مباشرة فقط كنتيجة لخلق الله، ولكن للخير حيث نفس الإنسان هي القادرة والمسؤولة: «عندما أقول ان نفساً هي جيدة، هناك كلمتان وأفهم بهما شيئان: لتكن نفساً، لم تفعل شيئاً، لم تكن أيضاً شيئاً، لكي نستطيع إعطاءها الكون؛ لكن لتكن نفساً جيدة أرى بأن عليها أن تفعل بإرادتها وليس لأنها نفسي فهي جيدة [. . .] ولكن لن تقول أيضاً انها نفس جيدة لانه ينقصها فعل الإرادة الذي يجعلها فضلى، وإذا ما أهملت فعل الإرادة عند ذلك نتهمها فعلاً. ونقول بحق انها ليست نفساً جيدة، وهي تختلف عن تلك التي تتصرف بإرادتها، وإذا كانت هذه الأخيرة جديرة بالمديح فلأنها لم تفعل شيئاً غير مرغوب.»[2].

بالإرادة إذاً، يستطيع الإنسان لا تحسين الخلق الإلهي فقط وإنما تحسين نفسه أيضاً، فهو يعطي معنًى جديداً لفكرة الخير. إن العالم المخلوق من قبل الله هو بالضرورة جيد من وجهة نظر ميتافزيقية،

---

(1) مناجاة النفس ١٠، ١٢.

(2) الثالوث ٨، ٣، ٤.

ومشكلة الخير والشر هي بالضرورة مشكلة أخلاقية ولا معنى لها إلا في التصرفات الإنسانية. من وجهة النظر الثانية هذه، نستطيع القول إن الخير يتطابق مع استقامة الإرادة، وان هذه تنشىء نهايتنا الشرعية.

قبل «كنت»، استطاع القديس أوغسطين الكتابة عن الإرادة الجيدة وجعلها الشرط لفضيلتنا ولخلاصنا ففيها يقيم كل الخير: «إذا ما أحببنا واحتضنا هذه الإرادة الجيدة بإرادة جيدة مشابهة لها، وإذا ما وضعناها فوق هذه الأشياء التي لا يتعلق حفظها بإرادتنا، ينتج عن ذلك كما يعلمنا العقل، أن تتعود نفسنا على هذه الفضائل جميعها، حيث إن امتلاكها يساوي حياة مستقيمة وشريفة.

بالنتيجة كل إنسان يريد أن يعيش حسب الاستقامة والشرف، يحصل بسهولة كبيرة على أشياء عديدة، شريطة أن يميز بين الخيرات العابرة وغيرها. . .»[١].

إذا كان وجود الإرادة يحدد الخير وغيابها يحدد الشر، فعلى الإنسان إذاً ألّا يفتش عن خيره خارج نفسه، ولا ينتظر الحقيقة من النور الخارجي، هذا النور الذي هو قريب منه جداً وسهل البلوغ مباشرة. وفي كل لحظة يستطيع بسهولة تحديد ماذا يجب عليه أن يفعله دون انتظار النتائج إذا ما استعمل التفكير حول مبدأ عمله.

---

(١)حرية الاختيار ١، ١٣، ٢٩.

لقد أوجد القديس أوغسطين، في فكرة الإرادة الطيبة معياراً حاسمًا لكل النزاعات المصطنعة للواجبات ولكل المشاكل الخاطئة في توافق الوسائل والغايات. إن قيمة أي فعل تقدر لحظة تنفيذه، والعمل الفاضل يجب أن يكون فاضلاً من جهة إلى أخرى، ففضيلته ليست سوى حصيلة الإرادة التي تحركه في كل لحظة: لنأخذ مثلاً: المشكلة التي تطرح عندما نريد معرفة ما إذا كان على رجل أن يتقبل ديانة سيئة أكثر من تلقيه العار والعيب؛مثل سقراط في جورجياس، يقول لنا القديس أوغسطين، من الأفضل تلقي الظلم لا ارتكابه، وتلقي الظلم الكبير أفضل من إرتكاب إثم خفيف، المعيار الحقيقي الوحيد للحكم هو المشاركة الحرة لإرادتي: «إن أي قتل هو أخطر من سرقة، إنه من السيىء ارتكاب سرقة أكثر من تلقي الجرم.»[1].

لست مسؤولاً شخصياً إلا بما يتعلق بي، يعني بما يتعلق بإرادتي. كل واحد مسؤول مباشرة عن كل أفعاله وعنها فقط، وهو مسؤول عنها بدون أية نتيجة وبدون أن يقيم حساباً للعلاقات المميزة بين الوسائل والغايات. «من يتجرأ على القول، يجب سرقة الأغنياء لإعطاء ذلك إلى الفقراء، أو يجب بيع شهادة الزور، خصوصاً إذا ما كانت بعيدة عن الحاق الأذى بالأبرياء، أو سرقة المذنبين بحجة إدانتهم؟»[2]. كل هذا البحث يفسد مبدأ الأخلاق نفسه ويبيح

---

(١)الكذب: ١، ٩، ١٤.

(٢)ضد الكذب: ٧، ١٨

التعديات الفاضحة ويحمل الذي يطبقه خطايا حقيقية لحساب خير لم يكن مسؤولاً عنه. هذه الإرادة تحل محل العناية الإلهية التي تأذن بالأعمال السيئة لأنها قد تتيح حدوث خير ما، هذا تجاهل بأن خير الغايات يفلت منا وبأنه على المستوى الأخلاقي الخير لا يقيم إلا في الإرادة. أيضاً، لا نتجرأ على القول بأن إنقاذ حياة، مثلاً، يبرر كذباً؛ فضلاً عن ذلك فإن تعليم الإيمان لا يتسامح مع الحيل ومع القصص الخاطئة ومع الأساليب المشعوذة. لا نستطيع الدفاع، معاً، عما نقدر أن له قيمة مطلقة مع مطابقة حرية الحَكَم في تطبيق المبادىء: «إذا ما تركنا مكاناً لدخول الكذب، هنا وهناك، حتى ولو لم يكن مقصوداً، فإننا نلغي بذلك تعلم الحقيقة، ونسمح أيضاً بإباحية الخطأ»[1].

لقد بلغ القديس أوغسطين مرحلة عالية من الدقة في تحليل أخلاق التصرفات أو السلوك، لقد أسس هذه الدقة على اكتشاف الإرادة كمصدر وحيد للخير وللشر داخل كل تصرف أو سلوك، بصرف النظر عن نظام العالم.

من السهل إذاً أن نفهم منذ الآن، أن كل مشاكل علم الإلهيات، كانت، في تاريخ الفلسفة، صدى للفكر الأوغسطيني، ووجدت في التمييز بين مفهومي كلمة «الخير» منبعها وحلها، في نفس الوقت. هذه الحرية التي تسمح لي بالاختيار بين الخير والشر، ما هي بالنسبة

---

(١) الكذب: ١، ٨، ٢.

للخلق الإلهي، خلق ضروري وفي نفس الوقت، خلق جيد بالضرورة ؟ هل هذه الحرية تدخل انقطاعاً بين الإنسان والله أو هل تتصالح مع القدرة الإلهية ؟

سؤالان يطرحان نفسيهما مباشرة، هل يفلت من قدرة الله، تقديرنا للخير والشر وحرية تصرفاتنا ؟ إذا لم يفلتـا من القدرة الإلهية ولا يدخلان أية إمكانية في نظام العالم، هل هما وهم والله لا يتحمل أبداً المسؤولية الحقيقية لأفعالنا ؟.

ج : العلم الإلهي والنعمة

يبدو من المستحيل منح الإنسان حرية فعَّالة للاختيار دون تحديد القدرة الإلهية؛ وبالمساواة أيضاً، من المستحيل منح أو خص الله بكل شيء دون منحه الشر. بالتأكيد نستطيع القول، ان نظام الكون يتعلق فقط بالله وكذلك رغباتنا. هذا الحل ذو الإلهام الرواقي، لم يكتـف به القديس أوغسطين حيث تشكل الإرادة موهبة عملية وتتميز بتصديق (تصور مصحوب بحكم) بسيط؛ هذا في الأعمال وبالأعمال التي يجب أن أحكم عليها؛ والتمييز الذي يمكن إثباته بين خير ميتافزيقي وخير أخلاقي هو ضروري، في اللحظة التي أبحث فيها تحديد واجبي، لكن يبقى لي أن أجد انسجاماً بين هذين الخيرين، عندما يتأصل في الإرادة عمل لن يكون وهمياً. من المناسب القول إذاً انه يجب تأكيد سلطة حرية اختيارنا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، تحديد علاقتها (أي حرية الاختيار) مع إرادة الله في الخير كما في الشر.

لقد أشار القديس أوغسطين أولاً إلى أنه لا يوجد تناقض بين حريتنا والعلم الإلهي؛ إذ الافتراض بأن الله غير قادر على معرفة أفعالنا ويفاجأ بها يقود إلى تحديد معرفة أو علم الله؛ لكن التنبؤ أو معرفة الله لأفعالنا لا يوجد فيها نوع من الإكراه أو الإجبار، إذ طالما أن هناك إرادة، طالما أن الله يعرف بهذه الإرادة: «نحن لا ننكر أبداً أن الله يعلم سلفاً كل الأحداث المستقبلية وبأنه من جهة أخرى، ومع ذلك، نرغب ما نرغبه، وبما أن هناك علمًا إلهياً بإرادتنا، هذه الإرادة نفسها، بوجود علم إلهي ستوجد. . .»[1].

لم يكره أحد على فعل الخطيئة لإنه كان معلوماً ما سيفعله، أما الله فهو القادر على التنبؤ بالخطيئة وذلك لانه يعلم كل شيء، وبما أنه عادل سيعاقب المخطىء، دون أن نجد في ذلك أي عتب أو عيب، من هذا المنطلق يبقى عادلاً ذلك الملك الذي يخبرنا عنه ديكارت[2]. لقد منع هذا الملك المبارزات وقاد نبيلين عدوين إلى المبارزة، لكنه عاقبهما بحجة خرقهما القوانين، ومن المسلم به أن هذا الملك ليس له، بالنسبة إلى هذين النبيلين، نفس العلاقة التي لله بالنسبة للرجال. وبأن مشكلة حريتنا بعالم منظم من الله لم تتحول أبداً إلى توافق بين التنبؤ الخارج عن العمل وحرية الاختيار المتأصلة فيه، يبدو أن إرادتي تخضع لله بمقدار ما تخضع للظروف حيث يدفعها الله

---

(١)حرية الاختيار ٣، ٣، ٨.

(٢)رسالة إلى اليزابيت كانون الثاني ١٦٤٦.

للعمل؛ وهكذا لا يبدو إلا خطوة واحدة من فكرة التنبؤ إلى فكرة جبرية الأحداث، وهذه الأخيرة يبدو أنها تلغي كل فعالية لإرادتنا.

لفهم النظام الأوغسطيني في جبرية الأحداث ونظام النعمة المرتبط بها يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن الخطيئة والسقوط هما مبدأان من مبادىء العقيدة، وأن الذي هو نحن والذي نعرفه ليس سوى ذلك الذي خلقه الله أولاً. إن عجز الإنسان اليوم وضرورة مساعدته بالنعمة يجدان شرحاً في العقاب الذي أنزله الله بالمخطىء الأول ونسله. إن الخطيئة الأولى نفسها، بالعكس، والنتائج الضرورية المترتبة علينا منها، تبدو لنا غير مشروحة جيداً، فإذا كانت جبرية الأحداث تحيرنا فذلك مرده إلى غياب، على الأقل، القدرة التي تتضمنها لإرادتنا من التعسفية التي تنشئها لنا وللإنسان الأول، وهكذا، فإن القديس أوغسطين يكتفي بتحليل في ما يفكر فيه بالنسبة لطبيعة الإنسان الساقط ليكتشف بأن الله لا يتنبأ فقط بالخير الذي سنقوم به، بل ليساعدنا على القيام بهذا الخير، ويساعد إرادتنا الاخلاقية على الخير وذلك بمعونة فوق الطبيعة لا تريد سوى الخير.

لقد كفّر الإنسان الساقط عن خطيئة لم تكن له، بل كانت لإنسان وكان إرادياً، هذا يكفي القديس أوغسطين ليؤكد على أن تكفيرنا لم يكن ثمرة لظلم، والمسلم به ان أي تأكيد غير ممكن إلا إذا رفضنا في الخطيئة الأصلية رؤية عمل تاريخي خاص لنصنع منه القصة الرمزية للشرط الأصلي للوجود الإنساني. إن إنساناً غير ساقط يميز بالقدرة حيث لم يخطىء وهذا عائد إلى قواه فقط، هذه القدرة أعطاه إياها

الله. لكن لم يتح له فعل الخير إلا إذا كان ذاته يملك الإرادة.

إذاً، وفي الأساس، الإنسان لا يملك هذه الإرادة الثابتة وأنه يريد الشر بشكل عفوي، لكن بعد السقوط، لا يملك القدرة على معرفة الخير الذي يرغب فيه، هنا تتوجب له المعونة من الله، وفيها تكمن النعمة، والإنسان لا يملك القدرة على اتباع واجبه، فالله وحده هو الذي ينيره ويدفعه إلى عمل واجبه. إذا كان آدم قد أخطأ بحرية، وهذه هي قدرية لنا لنخطىء طويلاً، فلاننا لم نكن مزودين بالنعمة، ولأن الإرادة الإنسانية حتى في حريتها الفاعلة مغرمة بالخيرات المزيفة فكيف إذا حرمت من حريتها، فالخير والشر لم يتركا لتقديرها. يبدو واضحاً هنا أن الأفكار نفسها عن الخطأ والعقاب ليس لها المعنى العادي. إلا إذا اعتبرنا أن العقاب أصبح أصل الخطأ والخطأ الأول نوع من العقاب الأول. أيضاً، هل يجب الملاحظة أن في ارتباط الإنسان بالله وفي الخطأ الأول المرتبط أساساً بطبيعتنا، عدم إمكانية المخلوق من تحرير نفسه من خالقه دون أن يضيع، وعدم مقدرته في إيجاد الخير، خيره هو. بعيداً عن الاعتقاد بأن النعمة تحرمنا حريتنا فهي تكشف أن الإنسان لم يقطع مطلقاً علاقته بالله وأن ضعفه ككائن زائل لا يجوز اتهامه بالضرورة بالشر، فالنعمة يجب أن تفهم انطلاقاً من مبدأ الفعل الداخلي، حيث أبرز لنا القديس أوغسطين المشاركة الممكنة بين الفكر الإنساني والفعل الإلهي، مشاركة ضرورية مرادة من الله: بعيداً عن حواس الجسد، حيث الأب مسموع، ويرشد لنأتي إلى الابن، هناك أيضاً الابن لأنه هو ذاته كلمته،

بواسطته نتقبل هذا التعليم، ولا يتوجه أبداً إلى اذن الجسد ولكن إلى اذن القلب [. . .] هذه النعمة هي جداً سرية، لكن كيفما تكن من يشك بها»[1]. من هذا التحليل الأول، نستطيع أن نقول إن مذهب النعمة ليس متعارضاً مع المسؤولية الكاملة التي يمنحها القديس أوغسطين للإنسان في تفكيره الأخلاقي. «هذه النعمة التي منحت بسخاء إلهي إلى سر القلوب الإنسانية، لم تمنح بقلب قاسٍ»[2]. على الإنسان أن يفتش كيف يسمع الله، والاخلاقية لم تنتقص شيئاً بمعونة الله، والمعرفة لا تصبح أقل حقيقة بمشاركتها نور الله.

لقدركز القديس أوغسطين على الفعالية الوحيدة للنعمة، كما ركز أيضاً على ما يمكن إهماله في الجهود الشخصية: ليس فقط لأن النعمة ضرورية للفضيلة بل لأن الفضيلة لا توجد بدون النعمة، وليس فقط لأن النعمة هي الركيزة ضد الخطيئة بل لانها وحدها القادرة على المنع من الاستسلام للخطيئة، أكثر من ذلك النعمة لا تتكافأ مع الجدارة، إذ انها هي التي تكون كل الجدارة «يتلقى الإنسان إذاً العدالة التي بواسطتها سيستحق السعادة؛ هذا حقيقة ما قاله الرسول[3]» «ماذا تملك إذا لم تتلق؟ إذا ما تلقيته لماذا تتحجر كما لو أنك لم تتلق أبداً»[4]. إذا لم تكن هذه النعمة غير جديرة

---

(١) قدرية القديسين ٨، ٨.

(٢) نفس المصدر السابق

(٣) القديس بولس الرسالة الأولى إلى أهل كورنتس ٤، ٧.

(٤) الثالوث ١٤، ١٥، ٢١.

بالاستحقاق، نلاحظها كأنها غير مجدية أو نافعة. وفي القياس، حيث تحدد مصير كل إنسان، في هذا العالم كما في العالم الآخر تأخذ شكل قدرية، يجب أن تكون مختاراً من الله لتختار الله. ولتقترب من السعادة، الاختيار يسبق الأخلاقية ونتيجته النجاة أو الخلاص، النعمة الأولى تعتمد على إمكانية الاقتراب من النعمة «لأن الإنسان لا يستطيع الاختيار ولا الحب إذا لم يكن هو مختاراً أو محبوباً.»[1] هذه النعمة الأولى قررها الله بالخلود «قبل خلق العالم»[2].

لم يجهل القديس أوغسطين أبداً أن هذه القدرية لكل انسان تستطيع أن تُدين كل المخلوقات الأكثر براءة، لها المظهر الأكثر وضوحاً في عدم عدالتها، لكنه تمسك مع القديس بولس بالأحكام المتعذر فهمها وبمذاهب الله الغامضة.

بالتناقض الظاهر بين فلسفة النعمة التي يقربها من الفعل الداخلي وبين مذهب القدرية الذي يحل لغة الخضوع أو التبعية محل لغة المشاركة، نعتقد أننا فهمنا ثنائية الوحي الجذرية، طالما أن القديس أوغسطين يبحث عن فهم لطبيعة النفس وشروط بلوغها الحقيقة. لقد أخذ ثانية تعاليم الفلسفة اليونانية حيث قرابة النفس مع القدسية لا تطرح مشاكل مستعصية. عندما انتقل من الفلسفة اليونانية لملاحظة الحياة الأخلاقية، هذه المشاركة لم تهمل، إلا أن العقيدة

---

(١) الصبر ٢٢، ١٩.

(٢) التصحيح والنعمة ٧, ١٣.

المسيحية وخاصة تعابيرها على لسان القديس بولس، لم تسمح له برؤيا مشجعة للطبيعة الإنسانية، الخير الأخلاقي يميز بوضوح عن الخير الميتافزيقي، وعلى الإنسان بحسب مستواه الخاص أن يكتشف واجباته، هذا المستوى يبقى نهائياً على مستوى اللايقين، ليس بالنسبة لما سأفعله ولكن بالنسبة لمعنى الأخلاقية نفسها. الحرية، بما أنها هي خير، لا تستطيع إذا ما بقيت حرة بنفسها أن تقودني إلى الشر.

نستطيع مع ذلك محاولة وصف طبيعة الله بطريقة، غالباً، سلبية، ومعرفة علامة إرادته في من يصنع تجربتنا.

## ٣ ـ وجود الله.

### أ : معرفة الله.

التفكير الاخلاقي لن يكتمل، وكذلك المسائل التي يوصل إلى حلول لها، إلا في التفكير الميتافزيقي الذي يحاول إدراك العلاقات بين الجوهر والمادة؛ أما بشأن فيلسوف مسيحي، كالقديس أوغسطين، بين العالم والله؛ من المناسب، إذاً البرهنة أولاً على وجود الله ببرهان مستقل عن الوحي، ثم البرهنة، بنظرة شاملة، كيف أن الشر يجد بداية شرح له ثم معرفة، في طبيعة الأشياء كما في تاريخ الإنسان. هذه الملاحظة تبدو مقنعة أكثر من كل البراهين القبلية أي الأولية.

إذا كانت معرفة الله غير واضحة بمحتواها كما جاءت في الوحي، فيجب اللجوء إلى الحجج العقلية للبرهنة على وجود الله. هذه الحجج التمسها القديس اوغسطين في الارث الأفلاطوني: إن معرفتنا للأشياء المحسوسة لا تكتفي أبداً بالواقعية للتعبير عنها ولا بالظاهر لوصفها، وإنما نحكم عليها طبقاً لمفاهيم لم تكن أبداً سوى التحقيق غير الكامل. الجوهر الذي نبحث للوصول إليه له ميزة قانون ينطلق من مبادىء أحكامنا الأخلاقية لذلك يجب أن نرى فيه شيئاً ما أزلياً أو أبدياً، غير متغير، بحيث ان عقولنا لاتستطيع أن تكون المصدر الكافي، لأنها نفسها خاضعة للزمن وغير قادرة تماماً على إدراك الجوهر مهما كانت الظروف؛ كالنور الاشراقي، ينكشف الله للإنسان، هذا الاشراق يكون المبدأ لكل القيم التي يمكنني معرفتها بالأحكام في حقل التجربة. هذا البرهان الاشراقي يشبه الصعود الأفلاطوني نحو الواحد أو الخير؛ وهكذا ندرك بسهولة، اعتماداً على عدم مقدرة الموضوع النفسي أو التجريبي كيف قدم القديس أوغسطين أفكاره الخاصة أو متطلباته.

وهكذا فإن معرفة الله أوحت بالبراهين المشهورة عند ديكارت «البرهان الأول» وعند كنت «البرهان الأخلاقي» في معرفة وجود الله. فالاستدلال هنا يؤكد ما كان يبرهنه التحليل في أن شروط معرفة الله يجب أن تكون في العودة إلى الباطنية.

إذا كان الله هو موضوع، ليس للإيمان فقط، بل للموافقة العقلية، يجب إذاً أن نفهم أن علاقة الله بالعالم لا يمكننا فهمها

انطلاقاً من مثالنا، وبدون أن ندَّعي الدخول في خفايا الطبيعة الإلهية، فمن المسلم به أن العديد من شروط وجودنا ليس لها معنى ينطبق على هذه الطبيعة. إن المقال الحادي عشر من الاعترافات، مثل واضح في الوصف الذي يعطيه شعورنا عن الزمن، بعبارات غائية، ولا يجعل من الزمن شكلاً ذاتياً للمعرفة إلا ليستعيدها من «علم النفس» الإلهي ويفهم أوامر الله حسب شكلها الخاص الذي هو الأبدية.

هذا بنظر القديس أوغسطين يجعل مباشرة المعارك حول الحرية والعلم الإلهي لاغية ولا توجد إلا في الغموض الباطل للاحتمالات.

كل الظواهر المتعارضة التي تدهشنا لا تجد حلاً إلا باللجوء، من جهة إلى ديمومة فعل الخالق، ومن جهة أخرى إلى كمال الوجود الذي يتسامح بالتأكيد بأقل من الكون في الموجودات، لكن ليس تناقضاً مع فعل الخالق. التأمل الميتافزيقي يصل إلى الحلول المحمولة للمشاكل الأخلاقية، وغموض الجوهر الإلهي نفسه يجعل وضعنا الخاص أقل فهمًا «لنفهم الله إذاً، إذا ما استطعنا ذلك أو بالدرجة التي نستطيع ذلك. كجيد دون صفة، كبير دون كمية، خالق دون حاجة، في الصف الأول دون مركز، يضم الكل دون حالة أو هيئة، في كل مكان حاضر إنما دون مكان. خالد لكن خارج الزمن، سبب للأشياء المتغيرة دون تغيرات خاصة، لا يتلقى شيئاً. كل من يفهم الله هكذا حتى ولو لم يكتشف أبداً كيف يكون، يحتفظ بالتقوى أو

التدين بمقدار ما يستطيع أن يؤمن بموضوعه الذي لم يكن أبدا»[1].

سنخطىء إذا ما وجدنا في المفارقات المدهشة علماً لاهوتياً فقط سلبياً: لان ما نعرفه عن الله هو لا شيء وينكشف لنا بتجربة دقيقة لنا نحن بذاتنا وبعيوبنا، أليس مدهشاً أن العالم والتاريخ يمكن ملاحظتهما كانعكاسات لله أو ترجمات لنياته.

إذا لم نعرف حقيقة الكون إلا بمشاركة النور الإلهي، يجب ألا نعتقد بأن الحقيقة هي، بنظر القديس أوغسطين، مطلب بسيط للعقل ولا تطابق الواقعية، بالعكس، إن التطور الذي أنجزه العقل مرتبط بالمستويات التسلسلية للكائن. وتكون كذلك انعكاسات للطبيعة الإلهية. وهكذا انطلاقاً من المعرفة الحسية البسيطة، نستطيع معرفة الانسجام، النسب أو ببساطة القياسات والعلاقات التي تتيح تصور المركب انطلاقاً من الوحدة، وتكشف شكلاً منظماً. موضوعات الفن، المنتجات العلمية، المؤسسات الإنسانية تظهر أيضاً بوضوح وجود النظام، وذلك لان العقل الإنساني فيها هو غالباً الأداة.

إن الكائنات الحية تشهد اليوم بوجود نظام أكثر عفوية. ومبدؤه يظهر واضحاً أعلى من أي وضوح مادي: «لنفرض أنني سئلت، هل برأي نفس ذبابة لها قيمة أكبر من النور الجسدي، سأجيب نعم [...] مهما كان هذا المبدأ ينكشف عندما نفحصه جيداً في كائن

---

(١) الثالوث ٥، ١، ٢.

صغير أو كبير، وعندما نضعه فوق أي بريق يبهر عيوننا»[1]. أخيراً، النفس الإنسانية، ليس فقط بسبب العقل، لكن بكل نشاطاتها تعود إلى الطبيعة الإلهية لقرابتها بها.

ما نعرفه عن الله، بالطبع، ومهما يكن بالنسبة لنا يبقى سرأمتعذراً فهمه، لأنه يمزج الوحدة بالثالوث، وأن «الأشخاص» الإلهيين هم مساوون لله، بالرغم من تنوع أعمالهم. من الجائز إذاً رؤية علامة الوحدة نفسها في التعددية اللامتناهية للمحسوس وفي تنظيم أجزاء الكائن الحي وفي النشاطات المختلفة لنفس واحدة.

بين الانسجامات والنسب التي نعرفها في الخارج وتلك التي تكوِّن طبيعتنا الخاصة هناك تباين، فالانسجامات والنسب تعرفها النفس وتبدو خارجية عن النفس التي توحِّدها، بينما بالنسبة لطبيعتنا الخاصة فهي متأصلة في النفس ذاتها وتعطي النفس وحدة أكثر من تلك التي نستطيع التنبؤ بها في الله. نستطيع كذلك الإدراك في النفس الإنسانية عدة أمثلة عن «الثالوث»: كل معرفة تقترح الوحدة بين العقل وفكرة الموضوع بحركة ما وهذا ما ندعوه الحب؛ معرفة الذات توحد أيضاً العلة وموضوعها وتلحظ رباطاً بين النفس وذاتها بواسطة الإرادة. الإيمان بالله هو نتيجة لهذا الاكتشاف الذي هو، في معرفة الذات، صورة الله التي أعرفها بنور ينبثق بذاته عن الله، وبفضل الحب الذي هو بالواقع حب الله.

---

(١) التفسان ٤، ٤.

لقد عرف القديس أوغسطين إذاً للنفس الإنسانية ميزة واضحة وهي ليست في الواقع انعكاساً لله، لكنها نوع من تكرار الله نفسه على مستوى الكون المخلوق. لقد ميز القديس أوغسطين بهذا الخصوص ما نسميه صورة عما نسميه مشابهة، فالصورة هي أعلى من المشابهة البسيطة التي هي متولدة مباشرة عما تمثله. صورة الإنسان في مرآة، مثلاً، هي صورته بالضبط، بينما تمثيلها على لوحة تفرض وجود وسيط هو الرسام. الإنسان وحده يستطيع أن يفتخر بأنه صورة الله وباقي العالم يتحول إلى مشابهة فيه. نرى بسهولة كيف أن العلاقة الأصلية للتسلسل بين الإنسان والله والذي يسمح لمعرفتنا أن تكون مفهومة بعبارات المشاركة، وكيف أن مذهب الإشراق الداخلي، المذكور سابقاً يجد أساسه في هذا التمثيل كصورة في الثالوث المقدس. الإيمان نفسه ليس إلا التقاط النور وما نعرفه عن الله يسبق ما نعرفه عن أنفسنا وذلك عندما نكتشف كموضوع وليس كمادة، ونحن منقادون لرفض المادية عن الله لندركه كمصدر للجواهر[1].

ب : الله والتاريخ.

إذا كان العالم يشبه الله، وإذا كان الإنسان، بنفسه، هو صورة الله المباشرة، فصفة الخالق لا تفرض على طبيعة المخلوق فقط بل

---

(١) الثالوث ٧، ٥، ١٠.

على صيرورته أو حداثته؛ هذه الصيرورة بسبب زمنيتها لا تعكس طبيعة الله لكنها مطابقة لإرادته. وإذا كانت **الطبيعة الإنسانية** لا تعرف بذاتها التطور وذلك لأن صيرورة العالم الفيزيائي ليست إلا، من نواح كثيرة «صورة متحركة للأبدية»[1].

هذا ما يبدو في الحياة السياسية وتوالي الدول أو الامبراطوريات التي نكتشف لها تاريخاً أو أحداثاً جديدة. طبعاً، الهدف الرئيسي لمدينة الله هو مقابلة المبادىء والأهداف للمدن أو الدول الأرضية مع المبادىء والغايات الخالدة لمدينة الله. لكن الهدف الذي ندركه عند القديس أوغسطين هو عدم قطع التاريخ الأرضي للإنسانية عن كل عقلانية، ومشاهدة هذه العقلانية كدليل على التدخل الإلهي؛ فتفكيره السياسي والتاريخي يقدم إذاً مظهرين ليس التعارض بينهما إلا شكلياً هما: تدني مصالح الدول، وتبرير التاريخ.

كل دولة تفرض كشرط لإمكانية وجودها، مبدأ هو النظام وغاية هي السلام، والدولة تتطلب التعاون بين أعضائها، وهذا التعاون يتطلب تسلسلاً تتميز فيه القيادة عن الطاعة، ويعهد لكل فرد المكان الذي يناسبه. يقيم القديس أوغسطين، كأفلاطون، مقارنة بين العدالة في الفرد والعدالة في الدولة، والانسجام المطلوب نجد له مثالاً في أجزاء الجسم الإنساني، فإذا تحققت العدالة وساد السلام بين أعضاء الجسم الاجتماعي، عند ذلك نقول إن الغاية الأصيلة

---

(١) طيماوس ٣٧ د.

لكل تجمع بشري قد تحققت، حتى ان التحالفات العدوانية وزمر قطاع الطرق التي هدف نشاطها تعكير السلام العام، تنشىءنظاماً وسلاماً في وسطها الخاص، مع العلم، كما نلاحظ أن سلامها هو سلام مزيف وأن نظامها، المقطوع عن مبدأ كل نظام، ما هو إلا تزوير للنظام، وهكذا فالنظام والسلام للتجمعات العادية خاضعان لغايات أو أهداف تبقى غريبة عن هذه التجمعات وذلك لأنهما دائماً مسخران لمصلحة خاصة، بشأن هذه النقطة نلاحظ أن لا خلاف هنا بين زعيم لعصابة وملك لامبراطورية واسعة «هل الامبراطوريات هي شيء آخر غير عصابات قطاع الطرق ؟. وهل عصابات قطاع الطرق هي شيء آخر غير امبراطوريات صغيرة ؟. هؤلاء هم أيضاً، بالطبع، مجموعات رجال يخضعون لسلطة زعيم يرتبطون بميثاق اجتماعي يقتسمون غنيمتهم حسب القانون الذي يوافقهم.»[1].

يبدو أن القديس أوغسطين مضطر هنا إلى إجراء تمييز واضح بين العدالة الاجتماعية والعدالة المطلقة، بين القانون الدنيوي والقانون الأبدي حتى ولو كان القانون الدنيوي يحث المواطنين على التخلي عن المصلحة الخاصة لحساب المصلحة العامة، والقانون الأبدي يقضي بتوافق القوانين المدنية الخاصة مع قواعد أو معايير ثابتة فهو يؤيد الديمقراطيين الفاضلين عندما يثورون ضد طاغية مجرم، وهو بالعكس، يؤيد طاغية مستنير عندما يلغي الحريات التي تتحول إلى فسق.

---

(١)مدينة الله ٤، ٤.

إذا كان هذا التحليل الأخير صحيحاً فإن النظام والسلام الداخليين للدول غير كافيين لأن العدالة يجب أن تجد أساساً لها في القانون الأبدي «في القانون الدنيوي، ليس هناك ما هو عادل أو شرعي إلا الأفراد الذين لا يتحررون من القانون الأبدي»[1]. إذاً، إذا كان هناك شكل أصيل من الأخلاقية في الحقائق السياسية فذلك مرده إلى أن حب الخيرات المحسوسة ما هو إلا تقهقر لحب الخير الأسمى، إن حب الدولة الأرضية والفضيلة التي نضعها في خدمتها، ليس خطأ فقط، بل هو ذنب، فالدولة الحقيقية للفرد هي المدينة المقدسة التي مصيرها مفارق للتاريخ. «حبان يصنعان دولتين: حب الذات لدرجة احتقار الله يصنع الدولة الأرضية، وحب الله لدرجة احتقار الذات يصنع المدينة المقدسة»[2].

إن قانون المدينة المقدسة هو القانون الأبدي وزعيمها هو المسيح نفسه، ولا يجب مقابلتها لا مع الشعب المختار، ولا مع كنيسة الله ولا حتى مع كل من يعلم المعتقد المسيحي «تستميل كل المواطنين من كل الأمم، وتشكل مجتمعها من المبعدين من كل الناس، لجميع اللغات، دون أن تهتم بالاختلافات التي يمكن أن توجد بسبب الأخلاق أو العادات أو القوانين أو المؤسسات، أهدافها حفظ السلام الأرضي»[3]. على الأرض، المدينة المقدسة هي منفى ومملكتها

---

(١)حرية الاختيار ١، ٦، ١٤-١٥.

(٢)مدينة الله ١٤، ٢٨.

(٣)مدينة الله ١٩، ١٧.

الحقيقية ستعطى لها بعد الموت، من هنا فهي تفتش عن تثبيت السلام الاجتماعي الذي هو انعكاس للسلام الذي تنشده وتتطلع إليه. إن مواطن مدينة الله يعرف غالباً من العدالة التي يطبقها في بلده الخاص، ويتوافق مع قوانين هذا البلد، يحاول فقط نشر السلام المدني في العلاقات بين الأمم. لكن، وبالمقياس نفسه حيث إن إيمانه في المدينة المقدسة يقوي عدالته في المدينة التي يعيش، فإن خضوعه للقوانين يجد حداً لا يمكن تجاوزه في متطلبات إيمانه فهو لا يطيع قيصر إلا بمقدار ما يطيع قيصر الله، المدينة المقدسة هي مدينة المختارين من الله قبل أن يفرقهم الموت ثم يجمعهم. نحن لسنا مشاركين في حكم الله ولا شيء يتيح لنا معرفة من هم المختارين، فمجانية النعمة الإلهية تمنع كل تنبؤ. أما من هم أعضاء مدينة الله، فهم ليسوا فقط أولئك الذين نستطيع إحصاءهم من المسيحيين بل هناك الآخرون والذين يظهرون كأعداء لله إذ من الممكن انقاذهم «حتى بين الأفراد المتشابهين يجب أن لا نيأس، إذ ان من بين أعدائنا الواضحين يختبيء أفراد مهيئين ليصبحوا أصدقاء لنا وهم أنفسهم يجهلون ذلك»[1] إذاً من المسلم به وبنظر القديس أوغسطين، فإن لا أحد يستطيع التباهي بأن يكون في عداد المختارين ويعتقد بنفسه السلطة ليتجاوز أوامر الله وذلك بإعلانه تدابير الطرد أو الحرب في سبيل العقيدة. فالأباطرة المسيحيون أنفسهم لا يجب أن يروا في الانتصارات التي يحققونها على الأرض على أنها معونة من الله، إذ ان

---

(١) مدينة الله ١، ٣٥.

مثل هذه الانتصارات قد تمنح للوثنيين أيضا. فقط، ملك عادل ومعتدل، يخضع للعقيدة، يستطيع شرعياً الرضى بهذه الانتصارات. إذا ما أخذنا بعين الاعتبار حدود الفهم الإنساني، نرى أن التمييز بين المدينتين (أو الدولتين)، إذا فرض علينا، مع كل المسافة التي تفصل القانون الأبدي عن القوانين الدنيوية، لا يقودنا في شيء إلى إنكار نتائج التفكير الأخلاقي الذي يأمرنا لاكمال واجباتنا المباشرة بعيداً عن كل تأمل ميتافزيقي؟ إذاً من فكرة المدينة المقدسة، لم نحفظ سوى السمو أو المفارقة للقانون الأخلاقي الذي يجد تبريره في الإيمان.

إن ما يطمح إليه التفكير الأوغسطيني بصدد التاريخ هو عدم تجنب الواجبات الأخلاقية تجاه الإنسان. والواجبات السياسية تجاه الدولة باسم مذهب النعمة والانتهاء المنتظر للمدينة المقدسة. عبر مصير الأمم التاريخي، إرادة الله هي التي تتحقق، وحتى الاضطهاد الذي يلحق بأعضاء المدينة المقدسة هو اضطهاد مقصود من الله؛ في الظاهر يبدو أن التاريخ فوضى وأن النظام ليس له دلالة، حتى ان الفلاسفة أنفسهم الذين يرتفعون حتى الاستغراق في تأمل الجواهر لا يستطيعون استنتاج أي تنبؤ محدد، في حين أن فكرة التصدي الأخلاقي لله هي بذاتها ليست واضحة: إلى الذين كانوا يدَّعون بأن التاريخ يفرض العذاب والألم على المختارين في المستقبل، نستطيع الاعتراض والقول، بأن هؤلاء ليسوا دائماً التعساء، بل ان الخبثاء يتلقون أحياناً العذاب الذي يستحقونه. في سياق التاريخ ومتطلبات

القانون الأبدي لا يوجد لا تطابق ولا تعارض ولا حتى تمثيل؛ لكن في الظاهر هناك استقلالية تامة. نستطيع القول فقط بأن التاريخ يفتح الطريق للمدينتين حيث تختلط مصائرهما قبل انفصالهما بموجب حكم الله. في حين أن الوحدة نفسها للقصد، التي علينا اقتراحها، تمنعنا من إدراك التعارض أو النزاعات التي نحن فيها شهود مثل التناقض: «ألم يخلق الله أحد الملائكة، ماذا أقول؟ أو أحد الرجال من الذين كان قد تنبأ بأنهم سيصبحون خبثاء إذا لم يكن قد عرف استعمال الخيرات التي كان قد استخدمها، وكيف يستطيع بذلك إظهار تتابع القرون بأنواع التناقضات، كما نفعل من أجل قصيدة جميلة؟»[1].

لكن هذه المقارنة تبين أن أية غائية تفلت من إدراك عقولنا بمقدار ما يكون هناك خلود يكون قريباً من عقلنا، وبمقدار ما يكون هناك صيرورة غائية تصبح غريبة عن عقلنا. الله وحده القادر على جمع ما يروى لنا أو ما يحتمل اختباره، مثلاً، تتابع الأمبراطوريات وتخصيصهم بهذا أو ذاك من الأفراد «الممالك الأرضية، يعطيها للصالحين والأشرار كما يرضيه، في حين أن لا شيء في الظلم يرضيه. إذا شرحنا بعض الأمور التي يريدها جيداً، يظهر لنا هذا جيداً بالنسبة لنا، ويتجاوز إلى حد بعيد قوانا، ويدخل في خفايا الأفراد ويقدر مزايا الممالك بامتحان حاسم»[2]: الله يقرر العظمة

(١) مدينة الله ١١، ١٨.

(٢) مدينة الله ٥، ٢١.

والانحطاط للامبراطوريات، الحروب التي يخوضونها ومدة هذه الحروب وعلاقاتها مع المدينة المقدسة، بدون أن يكون للإنسان حكم في ذلك.

بعض الأحيان نستطيع إدراك بعض الأحداث التي جرت في التاريخ ومنها نستنير ونهتدي إلى التفكير: هكذا يجب أن نفهم اغتيال ريمس من قبل أخيه روميلوس التي تذكر باغتيال هابيل من قبل قايين، هذه المقارنة تبين لنا كيف منذ البدء أن الدولة الأرضية تنقسم على ذاتها، بينها مدينة الله تمتاز عنها. نستطيع أيضاً ايجاد أمثلة في التاريخ لم توضع عبثاً: التضحية التي تستطيع إظهارها مدينة كروما لمواطنيها، وهي مستوحاة من مدينة الله، أخيراً نستطيع فهم بعض تأرجحات التاريخ كتلك التي حدثت في أمبراطورية الشرق وجمهورية الرومان المنفتحة على الغرب، من هذه الزاوية يجب التفكير ملياً في كل ما يبدو لنا أنه قليل الأهمية وعدم إهمال التفاصيل التي لم نتوصل إلى فهمها.

إذا كان القديس أوغسطين لا يرسم فلسفة للتاريخ حيث تصبح الصيرورة في مبدئه نفسه، وبشكل متأصل، عقلانية واضحة للجميع، فهو لا يتخلى مطلقاً عن أن للتاريخ معنى، هذا المعنى يعرفه الله ويعينه. هنا أيضاً نستطيع إيجاد التناقض الذي كنا قد اعتقدنا أننا كشفناه بين فلسفة المعرفة التي تركتنا نشارك في النور الإلهي وبين فلسفة الأخلاق التي لا نستطيع توضيح الأسس النهائية لمتطلباتها. وبما أن الإنسان يلاحظ طبيعة نفسه وطبيعة العالم يبقى

عقله أعلى مما يبحث عن فهمه، والنظام الذي يعرفه هذا العقل يجمعه بالسمو الإلهي، بينما بالمقابل، إذا كانت هناك أعمال صادرة عن الحرية الإنسانية أو عن أوضاع يقدمها العالم لهذه الحرية، وإذا كان الواجب الأخلاقي واضحاً تماماً، فالمعنى النهائي لهذه الأوضاع وكذلك للتصرفات تفلت منا، ويصبح العقل الإنساني غير قادر على إصدار الأحكام بشأنها.

إن ملاحظة التاريخ كالتأمل في النعمة، تدخل اهتماماً بالغايات، هذا الاهتمام بالرغم من أن فيه إحراجاً لنا فهو يستطيع ملاحظة الدلائل، إلا أن الخضوع للزمن هو الذي يفصلنا عن فهم الغايات، والخضوع علامة الانفصال، اما بالنسبة لتاريخنا، أو للسقوط، أو لخلاص البشر على يد السيد المسيح أو الهلاك الأبدي، فنحن لا نستطيع إدراك ذلك، لأن كل هذه الأسئلة تطرح مشكلة علاقتنا بالله، هذه العلاقة هي الحافز للإيمان والكشف، وحل ذلك يتطلب أن نكون «أكثر من إنسان».

بعد كل ما تقدم، هل نستطيع فهم من أين أتى التأثير العميق للقديس أوغسطين على الفكر الفلسفي، بالرغم من أن خياراته، من حيث المبدأ، لم تستند إلى الفلسفة وحدها، سنقول إنه عرف أن يمزج العقل بالإيمان، لكن ذلك لم تكن ميزته. إن أي مزج هو ممكن بإرادة تعقلن الإيمان نفسه وهذا سيصبح مشروع الديكارتيين، وهذا المزج ممكن أيضاً بتجديد مطالب العقل ورفض «التعصب الديني» بالمعنى الذي أعطاه كنت لهذه الكلمات.

ما يجب فهمه، كما يظهر لنا، أن العقل هو ذاته إلهي: نفس الشيء عند أفلاطون، يجب أن يكون ما نشاهدظاهراً كالشمس، وأن النفس يجب أن تكون على قرابة ما مع الخير، ويجب أن يكون «أب الحقيقة» بطريقة ما أبانا إذا كان علينا أن نفكر بشكل صحيح. لكن، هذه القرابة التي يتحدث عنها غامضة جداً وبعيدة كثيراً. ومعرفتها لا تجهزنا في شيء لدراسة، بالطبع بالنسبة لمستوانا، الشروط الموضوعية للمعرفة ولضرورات العمل.

إذاً الفكر الأوغسطيني يسجل مرحلة مهمة، إن في تاريخ الفلسفة المثالية وإن في تجديد وإكمال المثالية التي تتيح التفكير النقدي؛ فمن جهة هذا التفكير يكرِّس مفارقة القيم والعقل الذي يضعها، ومن جهة أخرى يتوقف عند شروط تشكيل هذه القيم دون أن يبحث عن حل رموز المعنى النهائي لها وذلك بقفزة في المطلق. إن التحليل الصوري يرجع إلى السمو دون أن يضيع في الميتافزيقا.

سنحتفظ، ولا شك، للقديس أوغسطين بلقب «دكتور النعمة» أو لاهوتي التاريخ. ومذهبه في الخلاص وكذلك ملاحظاته حول الصيرورة للمدينتين لا تنتمي، في كثير منها، إلى تفكير فلسفي خالص.

من السهل رؤية أنه إذا كان القديس أوغسطين بقي عنيداً ضد كل محاولة لتحديد سلطة الله وكل ما يعيد للإنسان سلطته على مصيره الخاص، لم يستطع استخدام الثقة في أي دوغماتية. وإذا كان من المؤكد أن التاريخ يشارك في قصد الله فإن لا أحد يستطيع أن

يفاخر بمعرفته لهذا القصد. كذلك لا أحد يستطيع التباهي بأنه مختار من الله حتى ولو كانت النعمة مجانية أو إذا كان هناك قدرية، كما أن لا أحد يستطيع إدانة الآخرين. وإذا كان الإنسان لا يملك أمام الله إلا المزايا التي يمنحها الله له، لا يستطيع بنفسه أن يعتبر أنه جدير بالله إلا بارادته النقية الطاهرة.

الأوغسطينية لا تشجع على الدوغماتية إلا عند العقول التي لا تقدر على فصل التأمل بصدد الغايات النهائية للتفكير عن غاياتنا القريبة. لا شيء أكثر غرابة عن عقله سوى نكران وجود العقل في المعرفة أو في العمل؛ لكن لا شيء يبدو له أكثر اعتداداً إلا إدخال عقليتنا في التاريخ أو في الإلهيات. الآن يستطيع أن يأخذ الوجود معنى، وهذا المعنى يمتزج مع المتطلبات العميقة لعقلنا.

بوحدة أو بانسجام نادراً ما بُلغا، وُجدت الفلسفة الأوغسطينية في تحليل الشعور دون أن تقتصر على الانتربولوجيا، وفي التفكير المؤسس دون أن تؤلف منهجاً، لم تتطلب العقيدة الكاثوليكية إلا عدداً قليلاً من المنطلقات الأساسية مشددة على الأخص مع القديس بولس على السر في مسالك الله. هذه المنطلقات تنكشف ممزوجة بالتقليد الأفلاطوني حيث استطاع القديس أوغسطين منذ البداية جمع الفلسفة المسيحية والفلسفة الحديثة، على أساس هذين المنطلقين الرئيسيين. لقد أعطى هذه الفلسفة، إن في محتواها وإن في تاريخها المعنى الذي بقي حتى اليوم خاصاً بها.

# لائحة بأهم الأعمال

| عنوان الكتاب | التاريخ التقريبي لظهور الكتاب |
|---|---|
| - الحياة السعيدة | ٣٨٦ |
| - ضد الأكاديميين | ٣٨٦ |
| - النظام | ٣٨٦ |
| - مناجاة النفس | ٣٨٦ |
| - خلود النفس | ٣٨٧ |
| - الموسيقى | ٣٨٧- ٣٨٩ |
| - حرية الاختيار | ٣٨٨ |
| - عظمة النفس | ٣٨٨ |
| - المعلم | ٣٨٩ |
| - الدين الحقيقي | ٣٨٩- ٣٩٠ |

نستطيع أن نجد أيضاً في المكتبات العديد من مؤلفات القديس أوغسطين، ففي فرنسا هناك ترجمتان كاملتان، الأولى ١٧ مجلداً بأقلام بوجولات وورلاكس (١٨٦٤ـ ١٨٧٣) والثانية لمؤلفين عديدين في باريس (١٨٦٩ـ ١٨٧٨) وهي من ٣٤ مجلداً. كما أن هناك العديد من الكتب والمؤلفات التي ظهرت تعالج نواحٍ مختلفة من فكر القديس أوغسطين.

# المختارات

## ١ ـ التأثيرات

**القديس أوغسطين والأفلاطونية المحدثة.**

تريد أن تبرهن لي كيف «قاومت المغرورين، لكن أعطيت نعمتك للمتواضعين»[1] وبأي رحمة بيّنت للرجال طريق التواضع «لأن كلمتك صارت جسداً وحلت في الناس»[2]. لقد كان ذلك على يد رجل متعجرف، متكبر مخيف، حيث وضعت بين يدي بعض كتب الأفلاطونيين المترجمة من اليونانية إلى اللاتينية؛ هناك قرأت، ليس في

(١) الأمثلة ٣، ٣٤.

(٢) يوحنا ١، ١٤.

هذه العبارات نفسها، لكن بفضل تحليلات عديدة ومتنوعة التي كانت تقود إلى نفس اليقين بأن «في البدء كانت الكلمة، والكلمة كانت عند الله، وكانت الكلمة الله، كانت في البدء عند الله، كل شيء كُوِّن به، ولم يكن شيء بدونه. فيه كانت الحياة والحياة كانت نور الناس، والنور يضيء في الظلمات. والظلمات لم تدركه» قرأت فيها أيضاً «نفس الإنسان تحمل شهادة النور» ليست ذاتها نور، لكن الكلمة، الله هو نفسه «النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آت إلى هذا العالم، كان «في هذا العالم» و«العالم به كُوِّن» و«العالم لم يعرفه» لكن «أتى إلى خاصته» و«خاصته لم تقبله» و«أما كل الذين قبلوه أعطاهم سلطاناً ليكونوا أبناء الله يؤمنون باسمه» لم أقرأ ذلك في هذه الكتب. قرأت فيها أيضاً «الكلمة، الله، لم تولد من الجسد ولا من الدم ولا من إرادة الإنسان ولا من إرادة الجسد، لكن من الله» لكن بما أن «الكلمة صارت جسداً وحلت فينا»[1] لم أقرأ ذلك فيها أبداً.
(الاعترافات ٧, ٩)

قرأت كتب الأفلاطونيين وتلقيت منهم النصيحة بالبحث عن الحقيقة المعنوية رأيت أن «كمالك الغير منظور كان مفهوماً بواسطة أعمالك»[2] بعيداً عنك، أدركت، أنه من غير الجائز لي التأمل في ظلمات نفسي، إني متأكد بأنك النهاية، بدون امتدادك في المساحات

---

(١)هذا النص مأخوذ من بداية الانجيل بحسب القديس يوحنا.
(٢)بولس، رسائل إلى أهل رومية ١، ٢٠.

النهائية واللانهائية وبأنك المشابه دائمًا لذاته وبأنك لست بجزء ولا بحركة. لا يمكن أن تصبح آخر ولا يمكن أن تكون منظمًا بوجه آخر. كنت متأكداً أن كل الباقي يأتي منك ولهذا السبب الثابتَ فقط يوجد. كنت على يقين وبالتأكيد من كل هذا ولكن كنت أيضاً ضعيفاً للتنعم بك. (الاعترافات ٧٠, ٢٠).

**قراءة القديس بولس.**

إنكببت بنهم كبير على مؤلفاتك المستوحاة من روحك؛ وقبل كل شيء كتابات الرسول بولس. في الحال تلاشت المشاكل التي بدت لي أنها متعارضة، وبدا نصها لا يتفق أبداً مع شهادات القانون والأنبياء. لقد ظهرت لي وحدة هذه الكتابات الظاهرة وتعلمت «الابتهاج في الرعشة»[1]. باشرت هذه القراءة واكتشفت أن كل ما كنت قد قرأته عن الحقيقة في كتابات الأفلاطونيين كان قد قيل هنا بالاعتماد على نعمتك. لمن يرى «أن لا يتباهى أبداً كأنه لم يكن قد تناول أبداً»[2]، ليس فقط لمن يرى بل أيضاً لمن له إمكانية المشاهدة «ماذاعنده، بالطبع، إذا لم يكن قد تناول ؟»[3]، أيضاً لمن يعظ، ليس فقط لرؤيتك أنت الذي دائمًا هو نفسه، لكن ليشفى ويحظى بك. ولمن المبتعد حيث هو، لا يقدر على رؤيتك، ليضع نفسه على

---

(١)المزامير ٢،٢.

(٢)بولس. الرسالة الأولى إلى أهل كورنتس ٤،٧.

(٣)نفس المرجع السابق.

الطريق ليذهب إليك، لمشاهدتك ويحظى بك، حتى ولو فعلاً «في داخليته، الإنسان الذي يرتضي بشريعة الله»[1] ماذا يفعل بالشريعة الأخرى التي في جسده تصارع شريعة عقله وتسجنة بشريعة الخطيئة، شريعة جسده؟ لانك أنت الحق، السيد: إذا أخطأنا، أو ارتكبنا الظلم، أو تصرفنا كملحدين، يدك فوقنا، وذلك لاننا استسلمنا للمخطىء القديم. ذلك الذي أشرف على الهلاك، لانه أقنع إرادتنا بأن تكون مشابهة لإرادته وجعلها تنقطع عن حقيقتك، ماذا يفعل الإنسان في بؤسه؟ «من ينقذه من هذا الجسد، من الموت، إلا مشيئتك، بواسطة السيّد المسيح، أبانا»[2]. أنت الذي جعلته شريكاً معك في الأزلية، أنت الذي خلقته في بدء مسالكك. أمير هذا العالم الذي لم يجد من يكن جديراً بالموت فمات هو «الذي ألغى الأمر الذي كان ضدنا»[3].

هذا ما لاتحويه كتابات الأفلاطونيين أبداً. لا، هذه الصفحات لا تملك ممر التقوى؛ هذه دموع الاعتراف [. . .]. لا أحد يتغنى بها، ألم تصبح نفسي خاضعة لله؟ «منه سيأتي خلاصي، لأنه إلهي، خلاصي، ملجأي، فلا أتزعزع»[4]. لا أحد يسمع منه هذا النداء

---

(١) بولس إلى أهل روما ٧، ٢٢.
(٢) بولس إلى أهل روما ٧، ٢٤.
(٣) بولس إلى أهل كولسي ٢، ١٤.
(٤) المزامير ٦١، ٢ـ ٣.

«تعالوا إلي، أنتم المعذبين»[1] كتابهم يحتقرون تعلم شيء منه لانه عذب متواضع القلب «لأنك خبأت هذه الأشياء عن العاقلين والنابهين وكشفتها للصغار»[2].

(الاعترافات ٧, ٢١).

## ٢ ـ الباطنية والواقع

### أ : النفس والحقيقة

وجود النفس في الحس

لا تخضع النفس مطلقاً للجسد كما تخضع المادة للعامل. وإذا ما كان الجسد يولِّد في النفس بعض الانسجامات، عندما نسمع مثلاً، فإن ذلك لا يحدث في النفس انسجامات مشتقة كتلك التي نسمعها في الأصوات.

باختصار، عندما تحس النفس بالجسد، لا يبدو لي أنها تتلقى شيئاً آتياً منه. لكنها تفعل مع كثير من الانتباه وسط عواطف الجسد؛ هذه الأفعال هي للعواطف، مهما كانت بالنسبة للجسد سهلة أو صعبة حسب توافقها أو عدم توافقها مع النفس، لا تفلت من الجسد، وهذا ما ندعوه بالإحساس.

(الموسيقى ٦, ٦, ٨ـ ١٠)

---

(١) مرقص ١١، ٢٨.

(٢) مرقص ١١، ٢٥.

**الحواس والحس الباطني.**

من الواضح، أني أفكر بأن الحس الباطني لا يدرك فقط ما يتلقاه من الحواس الخمس الجسدية، لكنه يدرك هذه الحواس أيضاً بمعنى آخر، حيوان لا يتحرك أبداً للبحث أو لتجنب شيء ما، لذلك يلزمه إدراك أنه يدرك، ليس بالتأكيد ليعلم، إذ ان ذلك يتطلب العقل، لكن ليتحرك ببساطة، وهذا الإدراك غير ممكن بأي من الحواس الخمس.

إن الحيوان لا يستطيع بأي طريقة فتح عينيه ولا تحريكهما، عندما ينظر ناحية ما يرغب التطلع إليه. إذاً، في اللحظة التي تكون عيناه مغلقتين أو أيضاً عندما لا تكونان متحركتين بهذه الطريقة، لم يدرك بأنه لا يرى أبداً. إذاً، لو أدرك أنه لا يرى أبداً عندما لا يرى، من الضروري أن يدرك أنه يرى عندما يرى. إذاً، وبنفس الرغبة يبقي عيناه ثابتتين عندما ينظر ويحركهما عندما لا ينظر أبداً، يظهر كأنه يدرك الواحد والآخر.

هل الحياة، للذي يدرك أنها تدرك الأشياء الجسدية، تدرك ذاتها، يبدو ذلك غير واضح على الأقل لكل من يعود لذاته ولا يكتشف أن كل كائن حي يهرب من الموت؛ وبما أن الموت هو نقيض الحياة، من الضروري أن الحياة تدرك ذاتها، وهي التي تهرب من نقيضها. لكن إذا كان ذلك أيضاً غير واضح، لنتجاوزه لكي لا نتوجه إلا نحو ما

نريد فقط بفضل البراهين اليقينية والواضحة.

من الواضح إذاً أن الأشياء الجسدية تدرك بحواس الجسد، لكن هذه الحواس نفسها لا تستطيع أن تدرك بذاتها، وبالعكس، بالحس الباطني هذه الحواس تُدرك أما الأشياء الجسدية فإنها تدرك بواسطة حواس الجسد، أخيراً، بالعقل وبالعقل نفسه، كل ذلك يُعرف والعلم يُمتلك.

(حرية الاختيار ٢, ٤, ١٠)

**العقل في المحسوس.**

نعرف بعض آثار العقل في الحواس، ففيما يختص بالنظر وبالسمع وحتى باللذة نفسها، وذلك عندما نستطيع أن نبحث عن ذلك. بينما بالنسبة لباقي الحواس، ليست اللذة هي الدافع، إذ ان هناك شيئاً آخر له صفة «العقلية» وينتج عن غاية الكائن العاقل.

بالنسبة للعينين، نحن نسمي موضوعاً جميلاً حيث يكون هناك تناسب في أجزائه ويسمى هـذا التناسب عقليـاً. وفيما يختص بالأذنيـن، نحن نستعمل معنىً خاصاً هو كلمة العذوبة، فنقول عن أغنية ذات لحن جميل انها مؤلفة بطريقة عقلية ويظهر فيها انسجام عقلي.

لكن، ليس في الأشياء الجملة، هو اللون الذي يجذبنا، ولا في عذوبة الصوت هو الوتر الذي يجعل الصفاء والغناء لحظة الغناء،

ونحن لا نسمي ذلك عقلياً؛ إذاً يبقى علينا أن نعرف أن لذة هذه الحواس هي التي وحدها تستدعي العقل حيث يوجد التناسب والتناغم.

أيضاً عندما ننظر إلى التفاصيل في هذا البناء، يجب أن لا نصدم عند رؤية باب من جهة، وآخر موضوع تقريباً في الوسط، لكن ليس في الوسط تماماً؛ إذ انه في مواضيع الفن، ما يشكل تحدياً للنظر هو التقسيم الخاطىء للأجزاء والذي لم يكن ضرورياً. بينما بالعكس هذه النوافذ الثلاث، الواحدة في الوسط والباقيتان على الجهات الأخرى تنشران النور إلى الداخل حسب مسافات متساوية، كم يكون ذلك مقنعاً عندما ننظر بانتباه وكم ينعش ذلك العقل! هذا واضح ولا يتطلب للكشف عنه نقاش طويل، من هنا يأتي بلغة المهندسين، أن ذلك عقلياً ويقولون إن الأقسام الموضوعة بدون ترتيب هي بدون عقل. هذا ما له وضعية عامة ويمتد تقريباً إلى كل الفنون وإلى كل أعمال الإنسان.

(النظام ٢، ١١، ٣٣- ٣٤)

**الشعور بالزمن.**

كيف ينقص ويختزل المستقبل الذي لم يوجد أبداً، وكيف يزداد الماضي الذي لم يكن مطلقاً. ألأن العقل هو سبب كل ذلك لتحدث ثلاث مراحل؟.

بالطبع، هو ينتظر، ينتبه، يتذكر، حتى بالانتباه، ما كان ينتظره

أصبح ذكرى. كيف ننكر عن المستقبل أنه لم يكن أيضاً ؟ لكن هناك في العقل انتظار المستقبل. كيف ننكر أن الأحداث الماضية لم تكن أبداً ؟ لكن، في العقل ذكرى عن هذه الأحداث، وكيف ننكر أن الزمن الحاضر ينقص مكانه لأنه يتلاشى في لحظة، لكن الانتباه يمتد وبواسطته ما سيحدث لم يكن أبداً. إذاً ليس هو المستقبل هو الممتد أو الطويل، لأنه لم يكن أبداً. لكن مستقبلاً طويلاً هو انتظار طويل للمستقبل، والماضي لا يوجد أبداً، إذ ان ماضياًطويلاً هو ذكرى طويلة عن الماضي.

سأغني لحناً أعرفه، قبل الابتداء، انتظاري يمتد نحو المجموع، لكن عندما أبدأ، ذاكرتي هي التي تمتد حيث ألقي بها نحو الماضي، وحياة هذا العمل تنقسم في الذكرى؛ ما قلته، في الانتظار، ما بقي لي لأقوله؛ انتباهي حاضر وبه ما كان مستقبلاً أصبح ماضياً. بمقدار ما هذا العمل يحدث، الانتظار يختزل، الذكرى تكبر، إلا أن كل انتظار ينضب، عندما كل عمل يكتمل يمر في الذاكرة. ما يحدث في الأغنية بكاملها يحدث في كل أجزائها الصغيرة أيضاً، في كل مقطع، وأيضاً في كل عمل أطول بحيث ان هذه الأغنية يمكنها أن تكون قسماً من الحياة الإنسانية بكاملها، حيث ان أقسامها هي أعمال الناس في تاريخ الجنس البشري بكامله حيث ان حياة الناس هي الأجزاء.

(الاعترافات ١١، ٢٨)

ثبات العدد.

أوغسطين : قل لي، هل تستطيع إيجاد موضوع بحيث ان

جميع الكائنات العاقلة تراه معاً، كـل بعقله وبروحه؛ موضوع يكون حاضراً في نظر الجميع، دون أن يتحول إلى استعمال ممن يكن حاضراً، كحالة الغذاء أو الشراب لكنه يبقى غير فاسد وبدون ضرر للذين يرونه وللذين لا يرونه أبداً. ألا تفكر بشيء موجود على الأقل؟

**ايفوديوس** : بالعكس، أرى أشياء كثيرة من هذا النوع، يكفي أن نتذكر واحداً؛ النظام وحقيقة العدد، اللذين هما حاضرين لكل من يعقل، وكل إنسان يجهد نفسه لفهمها، كل بعقله الخاص وبذكائه الخاص أيضاً، واحد يقدر على ذلك بسهولة، الآخر بصعوبة، ثالث لا يقدر ولا بأي طريقة. الآن، هذه الحقيقة تقدم بالتساوي إلى كل من يستطيع إدراكها، وعندما نخدع بموضوعها ليست هي التي تختفي لكن تبقى صحيحة وغير متبدلة، وننغمس أكثر في الخطأ عندما نراها أقل.

**أوغسطين** : هذا عين الصواب، أرى من زاوية الرجل الخبير في مواده، أنك وجدت بسرعة ما يجب قوله. الآن إذا قيل لك ان هذه الأعداد مطبوعة في أنفسنا ليس بطبيعة خاصة لها، لكن بواسطة هذه

المواضيع التي جعلتنا نصل إليها بالحواس الجسدية، بطريقة صور ما لأشياء مرئية، بماذا كنت تجيب؟ هل تقاسمني الرأي؟.

**ايفوديوس** : قطعاً، حتى ولو أدركت الأعداد بالحواس، إذ ليس بهذا أستطيع إدراك قانون قسمة أو جمع الأعداد. بالطبع، سيكون ذلك بنور عقلي، بالجمع أو بالطرح. أجيب من يعلن عن نتيجة خاطئة، أكثر، كل ما أدركه بالحواس الجسدية، كالسماء أو الأرض وكل الأجسام التي أراها فيها، أجهل كم ستكون مدتهم. بالعكس ٧ و٣ يساويان عشرة. ليس الآن ولكن دائماً. قطعاً ٧ و٣ ليس بمقدورهما أن يكونا، أي يوم، غير عشرة، هذه هي نزاهة العدد التي قلت عنها انها مشتركة لي ولأي إنسان عاقل.

(حرية الاختيار ٢، ٨، ٢٠- ٢١)

**العقل مصدر العدد.**

في كل العلوم، كانت الأشياء كلها تظهر للعقل كأنها خاضعة للعدد. لكن العدد كان يظهر للعقل بطريقة أكثر وضوحاً في هذه النسب التي كان يتأملها العقل بذاته كحقائق بفكره وتأمله. في الأشياء المحسوسة، كان العقل يجد فيها، الظلال والآثار على

الأرجح. هذا في حين أن العقل يسمو كثيراً ويفترض كثيراً بنفسه؛ لقد تجرأ العقل على إظهار خلود النفس؛ وتفحص كل ذلك بعناية، أدرك أنه كان يستطيع أكثر، ومهما استطاع، كان ذلك بفضل العدد. إن نوعاً من المعجزة وضعت العقل في حركة وابتداء بالشك من أنه كان باستطاعته نفسه أن يكون هذا العدد وبواسطته كان كل شيء يصبح عدداً، أو إذا لم يكن كذلك، فإن هذا العدد كان يجد نفسه هناك حيث كان العقل يجهد نفسه في الإدراك، لقد احتضن العقل العدد بكل قواه هو الذي كان عليه أن يصير علامة لكل الحقيقة.

(النظام ٢، ١٥، ٤٣).

## العلم والحكمة.

لقد منح الله الأعداد لكل الأشياء، حتى للكائنات الدنيا التي تقع على الحدود نفسها للوجود، ولكل الأجسام، حتى تلك التي توجد في أدنى درجة ضمن الأشياء، لها أيضاً أعدادها. إلا أنه لم يمنح الحكمة للأجسام ولا حتى لكل النفوس إذ انه منحها فقط للنفوس العاقلة كأنه بذلك أراد أن يحدد مركزه الخاص، ومن هذا المركز رتب كل الكائنات حتى الدنيا منها وخصها بالأعداد. هكذا نستطيع أن نتخيل بسهولة الأجسام كأشياء موضوعة دوننا والأعداد المضافة إليها كذلك. لكن عندما نبدأ بالصعود نحو المصدر نكتشف أن الأعداد تتجاوز عقولنا وتسكن ثابتة في الحقيقة ذاتها، وبما أن هناك عدداً قليلاً

من الناس القادرين على أن يكونوا حكماء، بينما هناك حتى الرجال الأغبياء قادرين على معرفة العدد لهذا نعجب بالحكمة ونحتقر الأعداد. لكن أولئك المثقفين والنابهين يرون بشكل أفضل أن العدد والحكمة في الحقيقة نفسها وانهما يبتعدان عن الحقارة الأرضية؛ ولكل واحد منهما نفس الاحترام.

(حرية الاختيار ٢، ١١، ٣١)

سمو الحقيقة.

هذه الحقيقة التي نتكلم عنها منذ وقت طويل، وفيها نرى كثيراً من الأشياء، هل تعتقد بأنها تتجاوز نفسنا بالسمو، أو هي مساوية لها أو أدنى منها؟. إذا كانت الحقيقة أدنى، فليس من خلالها كنا نحكم، بل بها ذاتها؛ هكذا لأن الأجسام أدنى، نحكم عليها وغالباً، لا نكتفي بالقول إنها هي هكذا أو هكذا، لكن نؤكد على أنها يجب أن تكون هكذا. نفس الشيء بالنسبة لأنفسنا، لا نعرف فقط كيف هي، لكن كيف يجب أن تكون، بهذه الطريقة نحكم على الأجسام بالقول مثلاً «هذا أقل بياضاً مما يجب» أو أيضاً «أقل تربيعاً» وكلام كثير مشابه. أما عن الأنفس فنقول «أقل جدارة مما يجب أن تكون» أو «أقل لطافة» أو «أقل نشاطاً» وذلك بموجب القاعدة التي ترتكز عليها أخلاقنا، نحكم عليها بالنسبة لقواعد الحقيقة الداخلية التي نشاهدها مشتركة ولا أحد يحكم بأي شكل إلا من خلال هذه القواعد. إذا قال أحد، انه يجب تفضيل الأشياء الخالدة على الأشياء

الزمنية أو أن ٧ و٣ يساويان عشرة، بالطبع، نكتفي بمعرفة ذلك، ونرتاح لهذا القول.

من جهة أخرى، إذا كانت هذه الحقيقة على قدم المساواة مع أنفسنا تصبح ذاتها متغيرة، تراها أنفسنا، بالطبع، تارة أكثر وطوراً أقل. وبهذا تعرف أنها «أنفسنا» هي متغيرة. أما بالعكس، إذا بقيت الحقيقة بذاتها نقية وبدون فساد، تريح بنورها أولئك الذين يلتفتون نحوها وتعاقب بصرامة أولئك الذين لا يلتفتون، أليس بهذه النسبة لها، نحكم على عقولنا الخاصة في حين أننا لا نستطيع ولا بأي طريقة أن نحكم بها ؟. نقول بالطبع «يفهم أقل مما يجب» أو «يفهم تماماً كما يجب». إذاً، العقل يجب أن يفهم تماماً عندما يستطيع الاقتراب أو الارتباط بالحقيقة الثابتة.

إذاً الحقيقة ليست أدنى ولا مساوية وتبقى أرفع وأسمى.

(حرية الاختيار، ٢، ١٢، ٣٤).

## ب : النظر العقلي (التأمل) والباطنية.

### النفس تبحث عن ذاتها.

كيف تبحث النفس عن ذاتها وتجدها. إنه سؤال مقلق جداً. أين تمتد لتبحث عن ذاتها ومن أين أتت لتجد ذاتها ؟ لكن نظراً لتطبعها بحب الأشياء التي تفكر فيها، أعني الأشياء المحسوسة أي الجسدية، لا تستطيع أن تهتدي إليها بذاتها بدون صور هذه الأشياء. من هنا

يأتيها عيب الضلال أو الخطأ في اللحظة التي لاتصل أبداً إلى أن تنفصل عن صور الأشياء المدركة لترى نفسها وحيدة. هذه الصور، بفعل الحب، تلتصق أو تلتحم بالنفس. هنا يكمن عيبها، لأنها عندما تحاول أن تفكر بنفسها وحدها، تعتقد بوجود ذلك حتى ولو لم تستطع أن تفكر بنفسها، وعندما تُلزم بمعرفة ذاتها. هي لا تستكشف نفسها كما لو أنها لم تكن أبداً بذاتها، لكنها تلغي ما أضيف إليها. إذاً هي في الداخل أكثر من الأشياء المحسوسة الواضحة في الخارج وصورهم هي جزء من الطبيعة التي تعيش فيها الحيوانات. والذكاء هو من خواص النفس ومعدوم عند الحيوانات، ومع أنها تقع في القعر، فهي تخرج بطريقة ما بنفسها وذلك عندما تعكس شعوراً بالحب على البقايا المتروكة بالعديد من أفعال عنايتها. هذه البقايا ترسخ في الذاكرة عندما تُدرِك المواضيع الخارجية، حيث إن صورهم، حتى في غيابهم، تبقى حاضرة للذين يفكرون فيهم. لتعرف إذاً ذاتها ولا تبحث أبداً كما لو أنها كانت غائبة، لكنها تركز على ذاتها انتباه إرادتها الذي يتنقل من مكان إلى آخر وتفكر بذاتها. سترى حينئذ بأنها غير محبوبة ولا معروفة.

(الثالوث ١٠، ٨، ١١)

**الذاكرة كذاتية**

كبيرة هي قدرة الذاكرة وهناك شيء مخيف، يا إلهي، في عمقها ولا نهائياتها الوفيرة. ماذا أكون إذاً يا إلهي؟ أي كائن أنا؟ حياة

متغيرة ذات مظاهر لا تحصى وضخامة تأسر. ها أنا في الحقول، الكهوف، المغاور، في ذاكرتي أنواع كثيرة لا تحصى من الأشياء، منها في ذاكرتي بصورها كمجموعة من الأجسام، أو هي ذاتها حاضرة كالعلوم أو هي مفاهيم أو إشارات كانفعالات النفس؛ وعندما لا تتحقق النفس من الانفعالات تحفظهم الذاكرة ككل محتوياتها ومحتويات النفس؛ عبر ذلك أركض وأقفز من جهة إلى أخرى، أدخل فيها كما أريد حيث لا حدود لأي جهة. كم هي كبيرة قوة الذاكرة! كم هي كبيرة قوة الحياة لدى الإنسان الذي يعيش ليموت !.

ما العمل إذاً، آه، أنت حياتي الحقيقية يا إلهي ؟ سأتجاوز هذه القوة التي تدعى الذاكرة، سأتجاوزها لأصل إليك، النور العذب. ماذا تقول لي ؟ ها أنا ارتفعت بنفسي نحوك، أنت الثابت فوقي، سأتجاوز هذه القوة التي تدعى ذاكرتي، طائراً لأصل إليك هناك حيث استطيع الوصول إليك، وارتبط بك هناك حيث من الممكن الارتباط بك للحيوانات والعصافير، طبعاً، ذاكرة واحدة أيضاً فبدونها كيف تهتدي إلى مراقدها أو أعشاشها أو الأشياء الأخرى المعتادة عليها؟ فهي لا تستطيع التآلف مع شيء بدون ذاكرة. سأتجاوز إذاً الذاكرة لأصل إلى «ما يميزني عن الحيوانات ويجعلني أكثر حكمة من العصافير في السماء» [1]. سأتجاوز أيضاً الذاكرة لكن

---

(١) لوقا ١٥، ٨.

لأجدك هناك إله الحق والخير، العذوبة الصلبة، لأجدك أين ؟ إذا وجدتك خارج ذاكرتي لن يكون لي ذاكرة عنك، وكيف أجدك إن لم يكن لي ذاكرة عنك ؟

(الاعترافات ١٠، ١٧)

**الذاكرة كمبتغى نحو الله والسعادة.**

بأي طريقة أكون موضوع بحثك يا آبانا ؟ عندما أبحث عنك يا إلهي، أبحث عن الحياة السعيدة. سأبحث عنك لتعيش نفسي، لأن جسدي يستمد حياته من نفسي، ونفسي منك. بأي طريقة إذاً، أكون موضع بحث عن الحياة السعيدة ؟. لانني لا أملكها قبل المقدرة على القول «هذا يكفي، هي هناك» كيف يتوافق ذلك إني أبحث عنها ؟. هل بالذاكرة، كأنني كنت قد قد نسيتها لكني كنت أعرف أيضاً أنني نسيتها؛ أو بالرغبة اكتشفها كشيء مجهول، إما لأني لا أعرفها سابقاً أو لأنني نسيتها إلى درجة أني لا أتذكر أنني نسيتها ؟ [...] ما يشغلني، هو معرفة ما إذا كانت هذه المعرفة في الذاكرة، لأنها إذا كانت فيها فهذا يعني أننا كنا سعداء. إما كل واحد حسب حسابه، وإما في هذا الرجل الأول، الذي أخطأ والذي نحن فيه جميعاً زائلون وبأننا مولودون في البؤس. الآن، ليست هذه النقطة الأخيرة التي تطرح علي مشكلة؛ لكن السؤال هو معرفة ما إذا كانت الحياة السعيدة توجد في الذاكرة. نحن لا نحبها، بالطبع إذا لم نكن قد عرفناها، نسمع هذه الكلمات ونعترف جميعاً بأن هذا الشيء

نفسه الذي نرغب: لأن ليس الصوت البسيط الذي يجذبنا، عندما يسمعه يوناني يقال باللاتينية، لا ينجذب إليه، لأنه يجهل ما يقال. لكن نحن مع ذلك ننجذب إليه، كما لو أننا سمعناه باليونانية، وذلك لأن الشيء ليس يونانياً وليس لاتينياً ولأن ما يرغب الحصول عليه اليونان واللاتين أو الأفراد الذين لهم لغة أخرى، هو معروف من الجميع؛ وإذا ما استطعنا أن نسألهم بالطريقة ذاتها ووحدها، وإذا ما سئلوا عما إذا كانوا يريدون أن يكونوا سعداء، سيجيبون بدون تردد بأنهم يريدونه، هذا لا يحدث أبداً إذا كانوا لا يملكون في ذاكرتهم الشيء نفسه الذي نعبر عنه بهذه الكلمات.

(الاعترافات ١٠، ٢٠).

تجاوز الذاكرة نحو المعقول.

من الحكمة يرتفع ليس ما مضى أو ما هو آتٍ، إنما الحاضر، وبسبب الأبدية حيث يوجد الحاضر؛ نقول إنه كان، أو موجود أو سيكون دون تغيير زمني فيه. هذه الأشياء لم تكن، بأي طريقة، قادرة على عدم الوجود ولا ستكون كما لو أنها لم تكن اليوم، لكن لها اليوم هذا الوجود نفسه وستملكه دائمًا ولن تستمر على طريقة الأجسام المركزة في الامتداد المكاني. إلا أن الوقائع المعقولة الحاضرة بنظر الفكر كأشياء منظورة مرئية أو واضحة هي حاضرة للحواس الجسدية في الفراغ. لكن الأسباب المعقولة والمعنوية، لا تستمر فقط خارج المساحات الممتدة الخاصة بالأشياء المحسوسة الموجودة في

الأمكنة، لكن كونها معقولة وغير محسوسة، تبقى غير مهتمة بجريان الزمن، الخاص بالأحداث التي تجري خلال تتابع اللحظات، قليل من الناس من يهتم بالوصول إليها بالحدس الفكري، ومن يصل لا يبقى طويلاً إذ يتراجع عنها كأنما هذا الحدس نفسه يكون مذهلاً وتصبح لدى من يصل فكرة عابرة عن موضوع لا يعود مطلقاً.

إن الفكر الذي يمر في هذه الأنظمة أو المذاهب التي تُثقف العقل يُترك للذاكرة، لكن، إذا لم يرجع الفكر إلى الذاكرة أو لا يجد فيها ما كان قد تركه، تعود الذاكرة إلى جهلها السابق وتقيم في نفس المكان السابق؛ أريد أن أقول إن هذه الحقيقة المعنوية ستثبت نسخة ما في الذاكرة من جديد. بالطبع، ليس بنفس الطريقة تستمر فيها الصورة المعنوية والثابتة لجسم مربع أو للفكرة التي يمتلكها الفرد عنه؛ إذا كان الأمر كذلك فإننا نستطيع الحصول على الصورة بدون اللجوء إلى التمثيل في الفراغ، أو أيضاً، إذا ما فهمنا النغم لصوت جميل وموسيقي جرى خلال زمن عابر فذلك لأنه أُخذ خارج الزمن وبهدوء سري عميق؛ نستطيع التفكير في هذا الصوت ولمدة طويلة أكثر مما نستطيع سماع أغنية، إلا أن توجيه العقل قادر على أن يجيء ويضع في الذاكرة منه حيث يستطيع بالذكرى، بطريقة ما أن يستعيده ويحوّله إلى علم كان سيتعلمه، لكن، إذا ما أتى النسيان على كل شيء باستطاعته العودة بموجب تعلم ما كان قد فلت منه وسيجد هذا الصوت كما كان.

يجب الاعتقاد بأن طبيعة النفس المثقفة تخضع للوقائع المعقولة

بموجب نظام طبيعي بترتيب من الخالق تراها بنور من طبيعتها هي.

(الثالوث ١٢، ١٤، ١٥، ٢٣- ٢٤)

**الكوجيتو، صورة الثالوث والثقة اليقينية.**

نعرف في ذاتنا صورة الله، حتى ولو لم تكن مساوية له، لكن بالعكس تلبث على مسافة لانهائية منه حتى ولو لم تقاسمه خلوده، باختصار، ليس لها نفس مادة الله في حين أن ليس في خلقه من هو أقرب إلى طبيعته منها. المقصود بذلك، صورة ثالوثه المقدس، صورة يجب أن تكون كاملة حتى يكون التشابه مكتملاً. بالطبع نحن نكون ونعلم بأننا نكون ونحب هذا الكون مثل هذا العلم.

في هذه التعابير الثلاثة التي أتيت على ذكرها، لا زيف يستطيع أن يخدعنا بمظهر الحقيقة [. . .] إن أي حلم مهما كان صغيراً لا يستطيع أن يتلاعب بمخيلتي وكذلك أقل هلوسة؛ إذ انه من المؤكد أني اكون وإني أعرف ذلك وأحبه، أما بشأن هذه الحقائق، فإني لا أخاف أياً من حجج الأكاديميين: لكن ماذا! إذا ما خُدعت؟ إذا ما خدعت، اني موجود، لأن من لا يكن لا يمكن أن يخُدع، وبالتالي، إذا ما خدعت، أكون، بحيث إذا ما خُدعت، أكون، كيف سأستطيع أن أُخدع وأنا أفكر بأني أكون، حيث اني على يقين بأني أكون إذا ما خُدعت؟ بما أني سأكون أنا الذي خدعت، حتى ولو خُدعت ذلك خارج الشك بأني لن أخدع أبداً مع العلم أني موجود. لكن يستنتج أني لن اخدع أبداً أكثر مع العلم أني أعرف ذلك.

نفس الشيء بالطبع، أني أعرف أني موجود وأعرف أيضاً أني أعرف ذلك. وعندما أحب هذا الوجود وهذا العلم، أضيف أيضاً هذا الحب كحقيقة ثالثة، لها قيمة أكبر من الأشياء الأخرى التي أعرف، لن أخدع أبداً عندما أقول اني أحب، لأني لن أخدع أبداً بالنسبة لما أحب. وحتى ولو كان الذي أحبه خطأ، سيصبح صحيحاً أني أحب الأشياء الخاطئة، مع ذلك، كيف يمكن توبيخي ومنعي من حب الأشياء الخاطئة إذا كان خطأ ما أحب ؟ لكن بما أن هذه الأشياء هي صحيحة وأكيدة، من يشك عندما تكون محبوبة وحبها حقيقي وأكيد ؟.

(مدينة الله ١١، ٢٦)

**الرؤيا والكلمة الباطنيتان.**

نتصور تمثيلات حسية بعد تمثيلات أخرى، رأيناها بحدس النفس العاقلة. بينما الأشياء المحسوسة ندركها بالحواس الجسدية أو نستدعي بغيابها صورها المثبتة في الذاكرة، أو أيضاً بالمشابهة معها نتخيل منها إذا ما استطعنا أو أردنا ما سنحققه فعلاً. لكن الشيء المختلف هو تمثيل صور الأجسام بالنفس وكذلك الإدراك بالعقل الخالص، أبعد من ذلك نظرة العقل للأسباب وللفن الجميل الذي نراه في بعض الأشكال.

بناء عليه في الحقيقة الخالدة وانطلاقاً منها خُلقت الأشياء الزمنية التي ندركها برؤيا النفس، والشكل الذي يُستخدم نموذجاً لوجودنا

وانطلاقاً منه، إما فينا وإما في الأجسام، نتصرف بموجب قاعدة حقيقية ومستقيمة، من هنا نملك فينا المعرفة الصحيحة للأشياء، هذه المعرفة مُدركة على غرار الكلمة ونولدها بكلام داخلي دون أن يبتعد هذا الكلام عنا عندما ينشأ، عندما نتحدث عن الآخرين، في حين أن هذا الكلام يبقى باطنياً، نستعمل الكلام أو الإشارة الجسدية لكي يحدث في نفس سامعنا كلاماً شبيهاً لذلك الذي لم يتركنا عندما تكلمنا وذلك بفضل نوع من التذكر المحسوس. . .

(الثالوث ٩، ٦، ٧، ١١ـ ١٢)

المعلم الباطني.

إن الحقيقة التي نلجأ إليها بشأن كل الأشياء التي نفهمها، حتى ولو تعهدنا بفعل ذلك بالكلام، ليست هي التي تتوضح عندما نعيد الكلام إلى الخارج، لكن تلك التي تسيطر على العقل نفسه. إن المعلم الحقيقي الذي نستشيره هو المسيح الذي نقول عنه انه يسكن باطن كل إنسان، يعني انه القوة الثابتة لله والحكمة الخالدة التي تستشيرها كل نفس موهوبة بالعقل، وهذه القوة أو الحكمة لا تنفتح على أي نفس إلا بمقياس ما تكون صالحة أو سيئة وذلك بموجب إرادتها الخاصة، لتستطيع هذه النفس إدراك هذه القوة أو الحكمة، وإذا حدث بعض الأحيان خطأ ما فليس مرده إلى الحقيقة المستشارة، كما أن ليست غلطة النور الخارجي إذا ما كانت عيون الجسد تنخدع مراراً. نحن نعترف بأننا نستشير هذا النور بصدد

الأجسام المرئية ليظهرها لنا ونستطيع بالتالي رؤيتها.

(المعلم ١١، ٣٨)

## ٣ ـ الحرية والنعمة الإلهية

### أ : الشر.

**مشكلة الشر.**

كنت قد أكدت وفكرت ملياً، يا آبانا، يا إلهي الحقيقي، بأنك غير فاسد، ثابت دائم في مقاصدك أو نواياك، أنت الذي خلقت ليس فقط أنفسنا بل أجسامنا؛ ليس فقط أنفسنا وأجسامنا بل كل الناس وكل الأشياء، ومع ذلك لم أقتنع بالشر وبسببه كما هو مشروح وموضح. مهما يكن، كنت أرى أنه يتوجب علي أن أبحث عن سبب الشر، دون أن يقودني ذلك للإعتقاد بأن الله الثابت هو متغير. وهكذا فتشت عن السبب بكل أمانة، مع العلم بأن نوايا أو مقاصد الذين كنت لا أتفق معهم لم تكن حقيقية. كنت أراهم في أبحاثهم عن مصدر الشر يطفحون بالعيب الذي كان يجعلهم يفضلون رؤية جوهرك خاضعاً للشر وليس جوهرهم هو فاعلاً لهذا الشر. لقد أجهدت نفسي لإدراك ما كنت أسمعه، مع العلم بأن حرية الاختيار لإرادتنا هي سبب الشر الذي نرتكبه وحكمك الذي نتلقاه عن سبب الشر هو الحكم العادل، لكني لم أكن قادراً على إدراك ذلك بوضوح، بالرغم من محاولاتي العديدة لإخراج عقلي من الهاوية التي غرقت فيها وبالرغم من المجهود الذي كنت أبذله كل مرة عندما أغوص في هذه الهاوية.

إلا أن الذي رفعني من هذه الهاوية نحو نورك كان إدراكي لإرادتي ولحياتي. إذ عندما كنت أريد أو لا أريد شيئاً ما، كنت على يقين بأن لا غيري الذي يريد أو الذي لا يريد. كنت أدرك بشكل أفضل أن ذلك هو سبب خطيئتي؛ كنت أدرك أن ما كنت أفعله بالرغم عني، كنت أتلقى نتيجته أكثر مما كنت لو لم أفعله، وكنت أتصور بأن ذلك لم يكن غلطة بل عقاباً مع التفكير بعدالتك.

لكنني كنت أقول من جديد «من فعل ذلك لي ؟ أليس إلهي، أليس هو الخير نفسه ؟ من أين أتتني إذاً إرادة الشر وعدم إرادة الخير ؟ أليس ذلك سبباً للعقاب العادل ؟ من وضع، لا بل من زرع في ذاتي هذه النبتة المرة في حين أنني خلقت بالكامل من قبل إله لطيف ؟ إذا كان ذلك الشيطان، من أين أتى الشيطان نفسه ؟ إذا كان ذلك بإرادة منحرفة بالرغم عنها من ملاك صالح أصبح شيطاناً، من أين أتته هذه الإرادة الشريرة ليصبح شيطاناً بما أنه كان قد خلق ملاكاً من أفضل خالق ؟» أكثر من مرة كنت مغلوباً وبل مخنوقاً بهذه الأفكار لكنها لم تكن تقودني حتى هاوية الضلال حيث «لا أحد يعترف لك»[1] لأنهم يفضلون رؤيتك فيها تتلقى الشر والإنسان لا يفعله.

(الاعترافات ٧، ٣)

---

(١) المزامير ٦، ٦.

**الشر ليس في شيء إيجابياً.**

ستسألني: «بما أن الإرادة عندما تنحرف عن الخير الثابت نحو الخير المتغير، تملك حركة، من أين أتتها هذه الحركة؟ هذا بالتأكيد شر، حتى ولو كانت الإرادة حرة، إذ بدونها لا نستطيع أن نعيش باستقامة، لذا يجب أن نحسبها في عداد الخيرات. هذه الحركة، أعني أن العمل الذي بواسطته تنحرف الإرادة عن الله، سيدها، هي بدون شك خطيئة، هل نستطيع أن نقول إن الله هو فاعل الخطيئة؟. هذه الحركة إذا لم تأتها من الله، إذا من أين أتتها؟».

إذا ما سألتني هكذا، وأذا أجبتك أني أجهل، هل ستحزن، سأجيبك مع ذلك بالحقيقة، إننا لا نملك فعلاً، معرفة عما سيكون، احتفظ بالتقوى الراسخة، وقل إنه ليس لحواسك ولا لعقلك ولا بشكل عام لفكرك، أن يقدم هؤلاء جميعاً أي خير غير آتٍ من الله [...].

لا يوجد إذاً أية طبيعة لم تأتِ من الله. بالنتيجة هذه الحركة التي تقوم على الانحراف عن الله، وبها نتعرف على وجود الخطيئة لأنها مرتبطة بالخطأ وكل خطأ يأتي من العدم. انظر، من أين أتى ذلك، لا تتردد بالقول، إنه لم يأتِ من الله.

(حرية الاختيار ٢، ٢٠، ٥٤)

**الخطيئة، انحراف من الإرادة.**

إن للأشياء الجميلة كالذهب والفضة وغيرهما جاذبية وخاصة

بالنسبة للمس الجسدي، هذا اللمس السهل هو المهم أكثر لهذه الأشياء، أما باقي الحواس فإن لكل منها صفة من الأشياء خاصة بها. أما المجد الدنيوي، سلطة القيادة والسيطرة فإن لها أيضاً جميعاً ميزتها وهذه ترتبط غالباً بالثأر؛ إلا أنه في الجهد المبذول لامتلاك ذلك كله يجب عدم الابتعاد عنك، يا سيدنا، والانحراف عن شريعتك. الحياة التي نعيشها في هذا العالم لها جاذبيتها الخاصة، والصداقة الإنسانية هي لطيفة أيضاً ولها جاذبيتها التي تربط بالعلاقات الحميمة عدداً من الأنفس.

بسبب ذلك كله، وبسبب أشياء من هذا النوع، تحدث الخطيئة حيث الرغبة المفرطة لهذه الخيرات، وبالرغم من أن موضعها بعيد، نترك ما هو أفضل وأسمى منها، نتعلق بها. نتركك أنت، آبانا، إلهنا، نترك حقيقتك وشريعتك. إذا كان للأشياء الجميلة الأرضية جاذبيتها فإن ذلك ليس على غرار ما هو إلهي، ذلك الذي صنع كل هذه الأشياء لأن «فيه يكمن ما يجذب العادل، ويصنع لذات القلوب المستقيمة»[1].

لهذا السبب عندما نبحث عن أصل الجريمة، فإننا لسنا معتادين على تصور ذلك إلا إذا ظهر إما في رغبة كسب هذه الأشياء وإما الخوف من ضياعها، مع أننا نؤكد على حقارتها.

(الاعترافات ٢، ٥)

---

(١) المزامير. ٦٣، ٢.

الرذيلة، إدعاء مغرور لكائن زائل.

المغرور يتشبه بعظمة النفس، في حين أنك أنت الله الوحيد العظيم فوق الكل. الطموح الذي نبحث عنه في العزة والمجد، في حين أنت الوحيد المحترم بالنسبة للجميع وأنت الفخور للأبدية. قساوة القادرين تريد أن تكون مخيفة: لكن من يجب أن يكون مخيفاً غير الله الوحيد؟ من يستطع التملص أو الانسحاب من قدرته؟ متى وأين وبمن يكون المستطاع؟ الفاسقون يريدون أن يتحابا بالمداعبة، لكن، هل هناك أكثر مداعبة من محبتك وأكثر حباً من حقيقتك الجميلة والمنيرة للكل؟ حب الاطلاع يتظاهر بالحماس للعلم في حين أنك العلم الأكبر. الجهل وحتى الحماقة يتغطيان بأسماء البساطة والبراءة مع أننا لا نرى أبسط منك. الكسل يُبحث عنه في الراحة: لكن أية راحة تتم خارجك، يا سيدنا؟ الفسق، ندّعي بأنه الامتلاء والرخاء: مع أنك أنت الامتلاء والغنى، إذ لا عيب في عذوبة لا تتغير. الاسراف يختفي تحت ظل الكرم: مع أنك أنت الذي تنشر الخيرات أينما كان. الخير، يراد به امتلاك كثير من الأشياء: مع أنك أنت الذي تملك كل شيء. الحسد ينافس الهيمنة، لكن من هو المهيمن أكثر منك؟ الخوف، يدّعي الآمان، يخشى الضربات غير الاعتيادية والمفاجئة ضد مَنْ نحب، لكن بالنسبة لك، ما هو غير الاعتيادي؟ ما هو المفاجىء؟ من يستطع فصلك عمن تُحب؟ أين يوجد الآمان الأكيد إلا بالقرب منك؟.

تُذل النفس عندما تحيد عنك، وتبحث خارجك؛ فلا تجد الصفاء

والنقاء والوضوح إلا بالعودة إليك. الكل يقلدك عَرضاً ويمكث بعيداً عنك وينتصب ضدك؛ لكن عندما يقلدونك، يبرزون أنك الخالق لكل الكون. لهذا السبب لا يوجد مكان يبتعد تماماً عنك.

(الاعترافات ٢، ٦)

## ب : المسؤولية

ضد المانويين.

إذا كان هناك طبائع متضادة بمقدار الإرادات المتقاتلة. إذاً، لن يوجد إرادتان فقط بل أعداد كبيرة [. . .]. هذا ما لا يتجرأ على قوله المانويون، عندما رأوا إرادتين متضادتين عند إنسان واحد، ونفسين متضادتين مصنوعتين من طبيعتين متضادتين، وتطيعان مبدأين متناقضين وتتنافسان فيما بينهما: الأولى خيرة والثانية شريرة. لأنك أنت، إله الحقيقة، وبّختهم وبينت خطأهم.

هذه حالة إرادتين شريرتين: مثلاً، إذا تساءل أحدهم أنه يجب عليه قتل انسان بالسم أو بالحديد، إذا توجب عليه اغتصاب هذا الملك أو ذاك، ولا يقدر على اغتصاب الاثنين معاً. إذا توجب عليه شراء لذته بثمن كبير أو بحفظ أمواله بالبخل؛ إذا كان عليه الذهاب إلى السيرك أو إلى المسرح مفترضاً أن المشهدين يحدثان في نفس النهار، سأضيف احتمالاً ثالثاً: يتوجب عليه سرقة منزل آخر إذا سنحت له الفرصة بذلك. سأضيف احتمالاً رابعاً: أيتوجب عليه

اقتراف خيانة زوجية إذا ما أتيحت له الإمكانية ؟.

إذا قُدمت هذه الإغراءات في نفس اللحظة وإذا كانت هدفاً لعواطف جياشة، لكن لا يمكن تلبيتها في نفس الوقت. هكذا يمزق المانويون النفس إلى أربع إرادات متناقضة وذلك حسب نسب الأشياء التي ترغبها النفس، وفي الغالب لا يحبذون وجود جواهر مختلفة.

نفس الشيء بالنسبة للإرادات الحسنة [. . .] ونفس الشيء عندما يجذبنا الخلود ويشدنا إلى العلاء، بينما يمسكنا الخير الدنيوي ويشدنا نحو الأسفل بجاذبية الرغبة. هي النفس الواحدة التي تتمزق بعذاب مرهق؛ النفس ذاتها، باسم الحقيقة، تفضل الواحد لكن باسم العادة لا تترك الآخر.

(الاعترافات ٨، ١٠)

**هي الإرادة التي تريد والتي لا تريد.**

من أين أتت هذه الأعجوبة ؟ ولماذا هي هناك ؟ النفس تأمر الجسد وهو يطيعها حالاً، النفس تأمر ذاتها وتلاقي مقاومة، النفس تأمر اليد بالتحرك وهذا يحدث بسهولة بحيث لا نستطيع أن نميز بالكاد أمر تنفيذها. إذ النفس هي النفس، بينما اليد هي الجسد. النفس تأمر بأن تسهر النفس، هي ليست شيئاً آخر غير ذاتها، ومع ذلك، هي لا تفعل ذلك. من أين أتت هذه المعجزة ؟ ولماذا هي هناك ؟ تأمر. أقول، بالإرادة ولا تعطي أبداً هذا الأمر إذا لم ترده

أبداً. إذاً ما تأمره لا يكتمل أبداً. هي التي لا تريد أبداً كل وجودها، وهي التي لا تأمر كل وجودها، هي لا تأمر إلا بمقدار ما تريد وما تأمره لا يتم أبداً إلا بمقدار ما لا تريده، لإن الإرادة هي التي تأمر الإرادة بأن تكون الإرادة نفسها وليس شيئاً آخر. إذا كانت كاملة، لا تأمر بنفسها أبداً بأن تكون لانها أصبحت سابقاً. هذا ليس معجزة إلا بجزء من الإرادة وجزئياً لا تريد أبداً؛ هذا مرض النفس لأنها لم ترتفع كاملة نحو الحقيقة لأنها أثقلت بثقل العادة؛ هناك إرادتان لأنهما يكونان الكل، وما هو حاضر في الواحدة يشكل خطأً في الثانية.

(الاعترافات ٨، ٩)

**الشر يتعلق بشكل الإرادة.**

ما أعرفه، هو أن طبيعة الله، لا يمكن أن تنحط في أي وقت أو في أية جهة أو بأية طريقة، إنما الذي ينحط هو الذي يخلق من العدم. أكثر المخلوقات مع ذلك لها وجود وتفعل الخير (لأنها تفعل شيئاً ما)، أكثرها يملك سببية فعّالة؛ وهي تفعل الشر فتنحط (لكن، ماذا تفعل، هل أفعالاً ترفعها من العدم ؟) لأنها تملك سببية ضعيفة. أعرف بالإضافة إلى ذلك، أنه في الوجود عندما ظهرت الإرادة السيئة، حدث ما لم يحدث أبداً إلا إذا لم يرده أبداً. لهذا السبب، العقاب العادل يتبع الانحطاطات الإرادية والتي ليست ضرورية، وعندما ننحط نحو شيء سيء فإنما يكون بطريقة سيئة. أريد أن

أقول، بأننا لا ننحط أبداً نحو الأشياء السيئة، إنما الفعل نفسه هو السيء وذلك لأن الفعل يكون عكس النظام الطبيعي فتتجه من السمو نحو الأقل سمواً. هكذا، فالشجع، ليس هو خطأ الذهب، إنما هو خطأ الإنسان الذي يحب الذهب بطريقة منحرفة عندما يحتقر العدالة التي يجب أن توضع فوق الذهب. أيضاً، الدعارة، ليست خطأ الجمال وجاذبية الجسد، وإنما هي خطأ النفس التي تحب الرغبات الجسدية المنحرفة وتحتقر الاعتدال الذي يربطنا بالأشياء ذات الجمال الرائع، الروحي وذات الجاذبية الكبيرة لكنها غير الفاسدة. أيضاً، التبجح، ليس خطأ المديح الإنساني، إنما هو خطأ النفس التي تحتقر الضمير وتحب الانحراف مع أنها غير مذمومة من الناس. أيضاً، المغرور، ليس خطأ الذي يعطي القدرة ولا القدرة نفسها، إنما خطأ النفس المنحرفة التي تحب قوتها الخاصة وتحتقر سلطة القادر العادلة.

من هنا، فالذي يحب الخير، من أي طبيعة كان، لكن مع الانحراف، تصبح نفسه سيئة حتى ولو حصل عليه، ويصبح تعيساً بحرمانه من الخير الأفضل.

(مدينة الله ١٢، ٨)

**هل الغاية تبرر الوسيلة.**

ينبغي معرفة سبب أو غاية أو مقصد أي عمل نقوم به. لكن ما هو معروف كخطيئة يجب أن لا ينفذ مهما كان جيداً السبب الذي

نتذرع به ومهما كانت جيدة الغاية. إن أعمال الناس التي لم تكن هي بحد ذاتها خطايا وتكون تارة حسنة وتارة سيئة فإننا نعتمد، لمعرفتها على أسبابها التي تكون إما حسنة وإما سيئة. فمثلاً، إن إطعام الفقراء هو عمل جيد إذا كان سبب ذلك الشفقة أو الرحمة، التي صاحبها إيمان مستقيم؛ ونفس الشيء بالنسبة للعلاقات الزوجية التي تكون حسنة إذا كانت أهدافها التوالد وكانت مرتبطة بعقيدة ولادة الأطفال المتجددين بالمسيح. إن هذه الأعمال وتلك التي من نفس النوع، إما أن تكون جيدة أو سيئة وذلك بحسب أسبابها. إنها نفسها تصبح خطايا إذا كانت أسبابها سيئة، وهكذا فغذاء المغرور للفقير، أو انشاء علاقة زوجية مع امرأة بقصد الشهوة الجنسية فقط أو لإنجاب الأطفال وتكريسهم للشيطان وليس لله.

بينما بالنسبة للأعمال التي هي بحد ذاتها خطايا كالسرقة، الفجور، الشتم وغيرها، من يتجرأ على القول إنه يجب ارتكاب مثل هذه الأعمال عندما يكون لدينا أسباب حسنة، أو اعتبارها أنها ليست خطايا أو أنها خطايا حسنة ؟. من يتجرأ على القول إنه يجب سرقة أموال الأغنياء لإعطائها إلى الفقراء أو أنه يجب بيع شهادات الزور، خصوصاً، إذا كان ذلك لا ينزل ضرراً بالأبرياء لإنقاذ المذنبين من الأحكام التي يجب أن ينالوها ؟. إن بيع الكذب أو الزور هذا يحقق، مع ذلك، هدفين: نأخذ المال لإطعام الفقير ونخدع الحاكم لكي لا يعاقب المسؤول. لماذا لا تلغى الوصايا لكي نمنع الإرث عن الذين لا يفعلون الخير، ونعطيه للجائعين أو العراة أو

لتحرير الأسرى أو بناء الكنائس ؟ لماذا فعلاً لا نقوم بهذه الأعمال السيئة بقصد الأعمال الحسنة إذاً، بسبب هذه الأعمال الحسنة، لا تكون سيئة. مثل آخر، نساء فاحشات، لكن يملكن مالاً كثيراً ويردن القيام بالصدقات، لماذا، لا يقبل رجل رؤوف بهذه الأفعال وذلك لتوزيع المال على الفقراء، ويفضل سماع كلمات الرسول «من كان سارقاً، لا يسرق أبداً، لكن ليعمل بيديه ليحصل على شيء ويعطي منه للمحتاج» ؟[1]. هذا ما سيفعله بالتأكيد ما عدا السرقة وشهادة الزور والزنا وكل عمل سيىء؛ من يتجرأ على القول إن هذه الأعمال ليست خطايا بل خيرات لإننا ارتكبناها بقصد الخير؟ إن الذي يقول ذلك هو من يعمل على تشويش الأعمال الإنسانية والعادات والقوانين، أنرتكب الجرائم الفاحشة والفضائح المخجلة وندَّعي الاستقامة والعدالة وعدم العقاب وحتى الفخر وبدون خوف من العذاب مع أمل في الأجر والثواب ؟ إذا ما دققنا مرة في أعمال الناس، يجب ملاحظة، ليس العمل فقط، لكن غايته، ولا نحكم بالسيىء على كل ما يظهر أن له سبباً حسناً.

(ضد الكذب ٧, ١٨)

**قيمة الإرادة الحسنة.**

**أوغسطين** : هل يجب تصور قليل من الفرح لفكرة امتلاك شيء ما في أنفسنا، أعني الإرادة نفسها، مع

---

(١)بولس. أفسس ٤، ٢٨.

احتقار كل الخيرات التي أتينا على ذكرها. ولاكتساب هذه الخيرات نرى مجموعة من الناس لا ترفض أي تعب أو خطر؟.

**أيفوديوس** : بالعكس، يجب التلذذ بها ويفخر.

**أوغسطين** : لكن لماذا؟ أولئك الذين لا يملكون أبداً هذا الفرح، هل تعتقد أنهم يصابون بضرر بسيط لجهل خير كبير؟

**أيفوديوس** : بالعكس، كبير جداً.

**أوغسطين** : إني أفكر، كما ترى، انه يتعلق بإرادتنا التلذذ أو الهزء من خير كبير وصحيح. بالطبع، هل يوجد من يرفع الإرادة غير الإرادة ذاتها؟ إن الذي يملك إرادة جيدة، يملك بالتأكيد شيئاً أفضل من كل الممالك الأرضية وكل الرغبات الجسدية، أما الذي لا يملكها، ينقصه بالتأكيد، شيء يتغلب به على كل الخيرات التي تفلت من قدرتنا أو طاقتنا، وبأن إرادته وحدها هي القادرة على أن تمنحه هذا الشيء. أيضاً عندما يتصور هو نفسه أنه حزين لأنه أضاع سمعة جيدة وغنى كبيراً وخيرات جسدية، ألا تحكم أنت عليه بأنه حزين حتى ولو امتلك كثيراً من هذه الخيرات وارتبط

بكل ما يخاطر بضياعه بسهولة وبأن ليس معه شيء عندما يريد، إذا رأيته في نفس الوقت يخسر هذه الإرادة الحسنة، والتي لا يمكن مقارنتها بأي شيء آخر، في حين أنها خير كبير، لمن يريد امتلاكها ؟.

**أيفوديوس** : هذا هو الصحيح.

**أوغسطين** : هذه هي العدالة بكاملها والحق المستقيم، وهكذا فالحمقى هم المعذبون بحزن من هذا النوع.

(حرية الاختيار ١، ١٢، ٢٥- ٢٦)

## ج : هل الله غير عادل؟

**الله ينبيء بدون إكراه.**

إذا ما عرّفنا الضرورة بقولنا: من الضروري أن شيئاً يكون هكذا أو يصبح هكذا، لذلك لا أرى موجباً للخوف من أن هذه الضرورة تسلبنا حرية إرادتنا. بالطبع نحن لا نخضع حياة الله أو علمه الإلهي للضرورة عندما نقول ان من الضروري أن الله يعيش طويلاً وأنه يتنبأ بكل الأشياء؛ كما أن قدرته لا تنقص عندما نقول بأنه لا يستطيع أن يموت ولا أن يُخدع. بالعكس، إن عدم مقدرته من هذه الناحية كقدرته التي ستصبح أقل عندما يستطيع فعل ذلك؛ من هنا يأتي صواب قولنا، إن القدرة الإلهية هي التي لا تستطيع أن تموت ولا

تخدع[. . .]. نفس الشيء، عندما نقول إنه من الضروري، في اللحظة التي نريد، كنا نريد بحرية اختيارنا: هنا نقول شيئاً صحيحاً بدون أدنى شك محتمل، لكن ليس لهذا السبب أننا نخضع حرية اختيارنا لضرورة تلغي الحرية. فإراداتنا هي لنا، وهي التي، مهما كنا عملنا، تعمل ما لا يحدث أبداً عندما نريد ذلك أبداً [. . .].

ليس ذلك لأن الله يتنبأ بما سيحصل في إرادتنا وما ليس فيها؛ فالذي عرف ذلك سلفاً لم يعرف شيئاً، بالإضافة ومع العلم سلفاً بما سيحصل في إرادتنا، إذاً الله لا يعرف أبداً، لكنه عرف شيئاً ما بعلمه الإلهي حتى ولو كان هناك شيء ما في إرادتنا. أيضاً لسنا مرغمين في شيء، مع إثبات العلم الإلهي، على إلغاء حرية اختيار إرادتنا، ولا، مع إثبات حرية اختيار إرادتنا، أن نرفض العلم الإلهي بالمستقبل، لأن ذلك سيصبح زندقة. لكننا نلتزم بهاتين الحقيقتين ونعترف بهما بإيمان وأمانة، الأولى للإيمان المستقيم والثانية للعيش الجيد. إذاً، نعيش خطأ إذا لم نؤمن جيداً بالله. لنبعد عنا إذاً الفكر الذي يرفض العلم الإلهي لتكون له الإرادة الحرة، في حين أنه بمعونة الله نكون أحراراً وسنصبح كذلك.

(مدينة الله ٥، ١٠)

حرية الخطيئة الأصلية.

خلق الله الإنسان موهوباً بحرية الاختيار، ومهما كان جاهلاً بمصيرة المستقبلي كان سعيداً مع ذلك، لأنه كان يفكر بأنه قادر على

أن لا يموت وأن لا يصبح تعيساً، وإذا كان قد أراد، بحرية اختياره نفسها، البقاء في هذه الحالة من العدالة والبراءة، كان سيتلقى، دون أن يتعرض لتجربة الموت والبؤس، الغبطة الكاملة التي بواسطتها كان القديسون الملائكة سعداء، جزاء استقراره، يعني أنه لن يسقط أبداً فيما بعد لأنه كان يعرف ذلك؛ لأنه في الجنة نفسها، لا يستطيع أن يكون سعيداً أو بالأحرى لا يستطيع أن يوجد في هذا المكان حيث يعرف وجود الشقاء؛ إلا إذا كان العلم الإلهي عن سقوطه الخاص قد جعله حزيناً خوفاً من شر أكبر، لكنه ترك الله بحرية اختياره وعرف حكم الله العادل إلى درجة معاقبته مع نسله الذي أخطأ معه، أما كل الذين ينتسبون إلى هذا العرق وحُرروا بالنعمة الإلهية، فقد حُرروا من العقاب الذي كبّلهم حتى اليوم. لكن، إذا ما وجد أحدهم ولم يكن قد حرر من هذا العقاب، فإنه لا يحق لإنسان أن يدعي إنزال حكم الله العادل به؛ لأن النعمة الإلهية مجانية وهي التي تمنح الحرية. لهذا السبب لا يجوز لأحد أن يتباهى أو يفتخر إلا بالسيد.

(التصحيح والنعمة ١٠، ٢٨)

**الحياة الخاطئة هي عقاب الخطيئة.**

احتقر الإنسان أمر أو سلطة الله الذي كان قد خلقه وكان قد سواه على صورته وكان قد جعله سيداً لباقي الحيوانات، وكان قد وضعه في النعيم وكان قد منحه الصحة والأشياء الوفيرة والذي لم

يكن قد أرهقه بالأوامر العديدة الثقيلة والصعبة؛ لكنه كان قد حمّله كحماية لطاعته، أمراً وحيداً وبسيطاً ليتذكر هذا الخلق. وليكن قد عاش حياة فيها حرية الخضوع ويكون هو سيد هذه الحياة، هذا هو العقاب العادل الذي تبع الخطيئة، العقاب الذي بواسطته كان الإنسان قد قرر، لو أنه كان قد لاحظ سلطة الله، أن يصبح روحياً حتى في جسده وشهوانياً حتى في عقله، ولأن غروره جعله يعجب بذاته، هذا الإنسان أنقذ نفسه بعدالة الله. مع ذلك لم يصبح بأي طريقة سيداً لنفسه، لكنه ويتناقض مع ذاته، عرف بدل الحرية التي كان قد رغب بها، العبودية القاسية والتعيسة للذي منحه موافقته بالخطأ.

إن من يقول إن العقاب مفرط ومجحف، لا يعرف بالتأكيد كم يكون الظلم كبيراً للمخطىء حيث يكون من السهل عدم الوقوع في الخطأ، سواء كنا على حق في مدح طاعة إبراهيم أمام أمر صعب جداً الذي تمثل بقتل ابنه، وسواء كان خطيراً عدم الطاعة في الجنة، فإن الأمر، في الواقع، لا يمثل أية صعوبة [...]. أخيراً، نقول باختصار في عقاب الخطيئة، أنعاقب الآخر على عدم الطاعة أكثر من عدم الطاعة نفسها؟. هل تعاسة الإنسان هي شيء آخر غير عدم طاعته نفسها؟ لأنه لم يُرد ما كان يستطيعه، لا يستطيع ما يريد.

(مدينة الله ١٤، ١٥)

### النظام الأخلاقي للشر.

قال محدثي: «إذا كانت تعاستنا تنجز كمال الكون، لأنه ينقصه

شيء ما لكماله إذا ما كنا نحن سعداء. بالنتيجة، إذا كانت النفس لا تتوصل إلى الشقاء إلا بالخطيئة، تصبح عندئذ خطايانا ضرورية لكمال الكون الذي خلقه الله، كيف يمكنه إذاً، معاقبة الخطايا بعدالة. وبدون أولئك الذين لا يكتمل خلقه إلا بهم ؟». الجواب، ليست هي الخطايا نفسها ولا الشقاء نفسه هما الضروريان لاكتمال الكون، لكن، النفوس هي الضرورية: إذا أرادت النفوس الشر، تخطىء، وإذا أخطأت تعرف الشقاء. إذا كان شقاؤها قد ألغى الخطايا، أو إذا سبق هذه الخطايا، عند ذلك يصبح حقاً قولنا إن النظام مشوه، بالعكس، إذا كانت الخطايا هناك بدون الشقاء فالظلم يعطل النظام. لكن عندما يعرف غير الخاطئين السعادة، يكون العالم إذاً كاملاً؛ بينما بالعكس، عندما يعرف الخاطئون الشقاء، لن يكون العالم أقل كمالاً. إن الخطيئة والعقاب ليسا بالطبع كائنات لكنهما آفات الكائنات، الأولى إرادية والثاني جزائي؛ ولكن الآفة الإرادية التي تحدث في الخطيئة هي مهينة.

(حرية الاختيار ٣، ٩، ٢٦)

**خلاصنا يتعلق بنعمة الله تماماً.**

سؤال يطرح نفسه، ومع أنه ليس لطيفاً، إلا أنه يجب حله إذا أذن الله بذلك: إذا كانت الحياة الأبدية هي ثمن للأعمال الحسنة، وإذا، كما يقول بوضوح الكتاب المقدس «إن الله سيجازي كل

حسب أعماله»[1]، كيف يمكن أن تكون الحياة الأبدية نعمة، إذا كان صحيحاً أن النعمة ليست جزاءً للأعمال لكنها تمنح مجاناً، الرسول نفسه قال: «إن الذي يقوم بعمل ما، إجرته لا تحسب حسب النعمة، لكن حسب استحقاقه»[2].

هذا السؤال لا يبدو لي ولا بأي طريقة يمكن الإجابة عنه، على الأقل في فهم أن أعمالنا الحسنة هي ذاتها تعود إلى نعمة الله، ومنها الحياة الأبدية التي هي الثواب. هذا ما قال الله للسيد المسيح: «بدوني، لا تستطيع القيام بأي عمل»[3] بينما الرسول قال: «بالنعمة أُنقذت، وذلك بواسطة الإيمان، وهذا غير عائد لك، إذ انه هبة من الله، وهذا غير عائد للأعمال، إذاً لا أحد يتباهى»[4]. نستطيع أن نشرح ذلك بمعنى أن الأعمال الحسنة ليست ضرورية للمؤمنين حيث يكفيهم الإيمان، أو بالعكس، يستطيع الرجال التباهي بأعمالهم الحسنة كأنهم قد أتموا هذه الأعمال بأنفسهم. ثم أضاف في الحال: «نحن فعلاً من عمله، خُلقنا بالسيد المسيح، وللأعمال الحسنة التي هيأها الله نتجه» [. . .] نحن إذاً تشكلنا، يعني خلقنا «للأعمال الحسنة» التي لم نهيئها نحن بأنفسنا، لكن «الله هو الذي هيأنا واتجهنا نحن نحوها». بالنتيجة إذا كانت حياتنا الجيدة هي نعمة من الله،

---

(1) بولس. روما ٢، ٦.

(2) بولس. روما ٤، ٧.

(3) يوحنا ١٥، ٥

(4) بولس العبرانيين ٤، ٨-١٠.

فحياتنا الأبدية أيضاً، والتي هي ثواب للحياة الجيدة، تصبح بدون شك، نعمة من الله؛ لقد مُنحت هذه الحياة مجاناً لأنها ثواب أعطي مجاناً. لكن الحياة الجيدة التي أعطيت هذا الثواب هي نعمة فقط، بينما الحياة الأبدية التي أعطيت كثواب هي نعمة لثمن النعمة، كالأجر بالنسبة للعدالة، وهكذا يصبح صواباً أن الله «سيجازي كل حسب أعماله».

(النعمة وحرية الاختيار ٨، ١٩- ٢٠)

**القدرية شاملة لكن سرّها يبقى تاماً.**

مقاصدي تخص أولئك الذين تهيأت لهم مملكة الله، عددهم محدد إذ لا يستطيع أحد إضافة أو حذف أي منهم، مقاصدي لا تخص أولئك الذين بعدما كلمهم الأب وحل إليهم الخير «تضاعفوا أكثر مما ينبغي»[1].

نقول عن الآخرين إنهم دُعوا لكنهم ليسوا مختارين، وذلك لأنهم لم يدعوا حسب نية الله، وبما أن عدد المختارين ثابت، لا يستطيع أحد زيادته ولا انقاصه؛ هذا ما أظهره يوحنا المعمدان [. . .] لكن هذا ما قاله أيضاً بوضوح سفر الرؤيا «إحفظ ما تملكه، حتى لا يتلقى أحد تاجك»[2].

---

(١)المزامير ٣٩، ٦.

(٢)رؤيا القديس يوحنا ٣- ٤.

هذا الكلام موجه إلى القديسين المهيئين للمثابرة وعليهم أن لا يسمعوا هذا الكلام بغير معنى؛ هؤلاء لا يليق بهم أن يتكبروا بحكمتهم بل أن يتواضعوا، مَنْ من بين العديد من المؤمنين يعيش هذه الحياة الزائلة، ويستطيع الافتراض أنه من عداد هؤلاء المعنيين؟. في هذا العالم حين يجب الاحتراس تماماً من الغرور، إذ قد يكون هذا الغرور مختبئاً إلى درجة أن رسولاً كبيراً يُهان من قبل الشيطان لكي لا يتباهى أبداً[1]. لهذا السبب كان قد قال للرسل «إذا بقيتم فيَّ»[2] في حين أن الذي تكلم كان يعلم جيداً أنهم يسكنون فيه؛ أو أن النبي قد أبلغ «إذا أردته وإذا سمعتني»[3] مع العلم أن الله كان يعلم ما ستولده الإرادة نفسها. هناك كلام كثير مشابه، وبسبب فائدة هذا السر الموجه لمنع أي كان من التباهي، ولكي يجعل الذين يعيشون في الخوف حتى ولو سلكوا الطريق الصحيح، من أنهم يجهلون ما إذا كانوا سيصلون أم لا؛ أقول، وبسبب منفعة هذا السر، يجب الاعتقاد بأن بعض الذين لم يتلقوا هبة المثابرة حتى النهاية يبتدئون بالحياة المؤمنة التي تصنع الحب ويعيشون بعض الوقت بالإيمان وبالعدالة ثم يسقطون دون أن تسلب حياتهم قبل أن يصل اليهم السقوط. وإذا لم يصل السقوط إلى أيٍ منهم فسيحتفظون بهذا الخوف المنقذ والذي يسحق خطيئة المغرور

---

(١) بولس. الرسالة الثانية إلى أهل كورنتس ١٢، ٧.

(٢) يوحنا ١٥، ٧.

(٣) نبوءة أشعيا ١، ١٩.

حتى يتصلوا بنعمة المسيح، التي تجعلهم يعيشون بتقوى وسيتأكدون فيما بعد بأنهم لم يعرفوا السقوط الذين يفصلهم عن المسيح. في النهاية هذا الأمان سيوجد، لكن عمل الرجال لن يصبح عمل الملائكة إلا عندما يصبح كل غرور مستحيلاً.

(التصحيح والنعمة ١٣، ٣٩- ٤٠)

## ٤ـ الإيمان ودلائل الله.

### أ: وجود الله.

**إيمان وعقل.**

بما أننا نملك نفساً عاقلة، نستطيع إذاً البحث عن الإيمان وكذلك عن سبب الإيمان؛ إذ ان الله خلقنا أكثر تميزاً عن كل الكائنات الحية. وفيما يختص بمذهب الإنقاذ، الذي لم نستطع التنبؤ به، لكن إذا ما تنبأنا به يوماً ما نرى أن الإيمان يسبق العقل ويطهر القلب ليتمكن من الحصول وتحمُّل نور العقل الكبير الذي يرتفع نفسه من العقل؛ بهذا العقل تكلم النبي «إذا لم تؤمن أبداً، لن تفهم أبداً»[1]، لقد ميَّز هنا وبدون أدنى شك هاتين الحركتين، فأعطى النصيحة بالإيمان أولاً، لكي نفهم ما نؤمن به. من هنا ظهر له عقلياً أن الإيمان يسبق العقل، لكن إذا كان هذا المبدأ نفسه غير عقلاني فذلك لأنه ينقصه العقل. أبعيدة عنا هذه الفكرة!..

---

(١) نبوءة أشعيا: ٧، ٩.

وإذا كان معقولاً، بالنسبة لبعض النقاط المهمة التي لم نستطع فهمها، في أن الإيمان يسبق العقل، فليس هناك أدنى شك في أن القسم الصغير من العقل الذي أقنعنا بذلك لا يسبق نفسه الإيمان [...].

اعتقد بما هو صحيح، ولو لم تره أبداً، أفضل من أن تفكر بمشاهدة الحقيقة حيث هناك الخطأ. أيضاً، للإيمان عيونه، وبفضلها، بطريقة ما، يرى الحقيقة التي لم تُشاهد أيضاً، لكن الذي يفهم بعقل صحيح ما يكفيه للإيمان، هو أعلى بالتأكيد من الذي يتمنى أن يفهم ما يؤمن به؛ والذي لا يتمنى أبداً ويتصور ما يجب فهمه مع البقاء في الإيمان البسيط، لا يعرف كيف يستخدم إيمانه؛ وذلك لأن لا وجود للإيمان الورع دون أمل ودون محبة. إن المؤمن الحقيقي عليه إذاً أن يؤمن بما لا يراه في رجل يتمنى ويحب الرؤيا.

(رسالة ١٢٠، ١، ٣، و٢، ٨)

**الإيمان كالفكر، يأتينا من الله.**

لنضع في الضوء هذه النعمة، التي لم تمنح مقسمة إلى بعض القيم، إذ انها هي التي أوجدت كل القيم؛ لقد قال بولس: «وليس فينا كفاءة لأن نفتكر فكراً بأنفسنا كأنه من أنفسنا، بل كفاءتنا من الله»[1]. ليصغي هنا وليزن بعناية هذا الكلام أولئك الذين يفكرون

---

(١)رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنتس ٣، ٥.

بأن بداية الإيمان يأتي منا وبأن تتمة الإيمان يأتي من الله. من لا يرى، بالطبع، عليه أن يفكر قبل أن يؤمن؟. لا أحد، بالتأكيد، يؤمن بشيء إذا لم يفكر بأن عليه الإيمان به، الإيمان ليس شيئاً آخر سوى التفكير ممنوحاً التصديق. كل إنسان يفكر، بالطبع، لا يعتقد أبداً والأكثرية تفكر لكي لا تعتقد أبداً، لكن كل إنسان يعتقد، باعتقاده يفكر، وبتفكيره يعتقد. فيما يختص الدين والتقوى، حيث تكلم الرسول «إذا لم نكن قادرين على التفكير بفكرة كأنها من أنفسنا» وإذا كانت «كفاءتنا تأتينا من الله» فنحن غير قادرين بالتأكيد على الاعتقاد بشيء كأنه يأتينا من أنفسنا وهذا ما لانستطيع أن نقوم به بدون الفكر والكفاءة التي لنا لنبتدىء بالإيمان الذي يأتينا من الله، بالنتيجة. إذاً، الإنسان غير قادر بقواه وحدها على الابتداء أو إنجاز أي عمل جيد [...] وهكذا في الابتداء كما في الانجاز بالنسبة لعمل جيد، كفاءتنا تأتينا من الله؛ نفس الشيء، لا يستطيع أحد بقواه الخاصة وحدها أن يكون قادراً على الابتداء بالإيمان أو انجاز الإيمان، لكن كفاءتنا تأتينا من الله؛ وذلك لأن الإيمان إذا لم يكن فكراً فهو لا شيء، «ولسنا قادرين على التفكير بفكرة كأنها من أنفسنا لكن كفاءتنا تأتينا من الله».

(قدرية القديسين ٢، ٥)

**برهان وجود الله.**

لقد رأى هؤلاء الفلاسفة أن للشهرة والمجد مركزاً فوق كل

شيء، ورأوا أيضاً بأن الله ليس بجسم وفي أبحاثهم تجاوزوا كل الأجسام. لقد رأوا أن الله ليس متغيراً بشيء وفي أبحاثهم عن الله القادر تجاوزوا كل نفس وكل عقل متغير. لقد رأوا أيضاً أن كل شكل في الشيء المتغير حيث يوجد هذا الشكل، مهما كان هذا الشيء ومهما كانت كيفيته أو جوهره، لا يستطيع أن يوجد دون اعتبار وجود ما هو موجود حقاً لأنه ثابت [...]. بالنسبة لله، الوجود ليس شيئاً والحياة شيئاً آخر، كأنه يستطيع أن يوجد دون أن يعيش؛ بالنسبة لله الحياة ليست شيئاً، والفهم شيئاً آخر، كأنه يعيش بدون فهم؛ بالنسبة لله الفهم ليس شيئاً والسعادة شيئاً آخر، كأنه يستطيع الفهم بدون أن يكون سعيداً. لكن، بالنسبة لله، الحياة، الفهم، الوجود السعيد، هو الوجود. من واقع هذا الثبات وهذه البساطة فهموا أن الله كان قد صنع كل الأشياء وبأنه ذاته لم يكن قد صنع من شيء. لقد لاحظوا، بالطبع، أن كل ما هو جسم هو حياة، وأن الحياة هي شيء أفضل من الجسم، وأن شكل الجسم هو محسوس وكذلك الحياة المعقولة. لقد وضعوا الشكل المعقول فوق الشكل المحسوس [...]. لا يوجد أي جمال جسدي في جسد مستقر كالتمثال، أو في جسد متحرك كالأغنية؛ وذلك لأن العقل هنا لا يحكم، ما سيصبح غير محتمل بالتأكيد هو أن هذا الشكل إذا لم يكن أفضل بذاته، متخلصاً من تورم الحجم وضجة الصوت والمساحة والوقت، لكنه إذا لم يكن متغيراً فإن الإنسان لن يتصوره أفضل من آخر من الشكل المحسوس [...]، أيضاً هؤلاء الرجال الموهوبون، العلماء والمدربون استنتجوا

بسهولة أن الشكل الأول لا يوجد في هذه الكائنات، حيث هو واثق من التغير. إن الجسد أو النفس، ظهرا، برأيهم وكأن لهما شكلاً ما، وإذا ما خسرا هذا الشكل، يبقى الوجود حيث يوجد الشكل الأول الثابت وبالنتيجة غير المقارن. لقد اعتقدوا بحق، أن هناك يوجد مبدأ الأشياء ومنه صنعت كل الأشياء، هكذا «ما هو معروف عن الله، كشفه لهم الله، عندما رأوا كماله غير المنظور، بعقلهم من خلال ما خُلق»[1].

(مدينة الله ٨، ٦)

النفس الإنسانية صورة الثالوث.

هذه الجواهر الثلاث، الذاكرة، العقل والإرادة، هم حياة واحدة وليسوا ثلاثاً ، هم نفس واحدة وليسوا ثلاثاً؛ بالنتيجة ليسوا ثلاث ماهيات بل ماهية واحدة. عندما نقول ان الذاكرة هي حياة، نفس، ماهية، نحيلها ببساطة إلى ذاتها؛ عندما نذكر ذاكرة، نتكلم عنها بالنسبة لشيء ما. نقول نفس الشيء بالنسبة للعقل والإرادة: فالعقل والإرادة هما بالنسبة لشيء ما، الحياة، بالعكس، كالنفس والجوهر، لا تحال إلى ذاتها. أيضاً هذه الجواهر الثلاث لا تشكل إلا واحداً، فلا تظهر إلا نفس واحدة، حياة واحدة وجوهر واحد؛ وكل تسمية أخرى نعطيها لهم نعيدها إلى ذاتهم، وهي تسمية مشتركة، ليست مبهمة وإنما لها معنى واحد. لكنهم ثلاث، بمقدار ما نحيل

---

(١)بولس، روما ١، ٢٠.

الواحدة إلى الباقيات؛ إذاً غير محتويات الواحدة للباقيات، وليسوا متساويات، الواحدة للأخرى والواحدة للكل. ليس فقط الواحدة متضمنة بالأخرى، إذ ان الكل متضمن في الواحدة، أتذكر بأنني امتلك ذاكرة، عقلاً وإرادة؛ أفهم أني أفهم، أريد أن أتذكر؛ أريد أن أتذكر وأفهم؛ اتذكر معاً في ذاكرتي كلها وفي عقلي كله وفي إرادتي كلها. ما يشكل جزءاً من ذاكرتي عندما لا يكون لي ذاكرة لا يكون في ذاكرتي، إذاً لا شيء في ذاكرتي إلا ذاكرتي نفسها. اتذكر إذاً بها كلها. نفس الشيء، أفهمه، أعرف أني أفهمه، وأني أريده، أعرف أني أريده، لكن كل ما أعرف، أتذكره. أتذكر إذاً بعقلي كله، وبإرادتي كلها. عندما أفهم هذه الجواهر الثلاث أفهمها معاً وكلها. بالطبع، لا يوجد معقول لا أفهمه. لكن ما أجهله، لا أتذكره أبداً ولا أريده أبداً. أيضاً بعض المعقول الذي لا أفهمه، ينتج أني لا أتذكره أبداً ولا أريده أبداً. بالعكس، كل معقول أتذكره وأريده، ينتج أني أفهمه. إرادتي تتضمن عقلي كله وذاكرتي كلها، في اللحظة التي استخدم كل ما أفهمه وكل ما أتذكره. بالنتيجة، بما أن هذه الجواهر الثلاث متضمنة كلها الواحد بالآخر، فكل واحد مأخوذ بكليته مساوٍ لكل واحد من الآخرين مأخوذ أيضاً بكليته. وكل واحد مأخوذ بكليته مساوٍ في نفس الوقت لكل مجموعة مأخوذين في كليتهم، والثلاث تشكل وحدة، حياة، نفس، جوهر.

هل يجب علينا إذاً من الآن فصاعداً، أن نرتفع، بكل القوى القادر عليها انتباهنا، نحو هذا الجوهر القادر والأعلى حيث

النفس الإنسانية هي صورة غير كاملة، لكنها صورة بذاتها؟.

(الثالوث ١٠، ١١، ١٨)

### ب: مدينة الله.

**الضرورة الشاملة للسلام.**

إذا كنا حيوانات محرومة من العقل، لا نرغب بشيء سوى التكوين المنظم لجسمنا والراحة لشهواتنا، وإذا كنا لا نرغب بشيء سوى الراحة للجسد والوفرة للرغبات لكي يساعد سلام الجسد سلام النفس؛ وإذا كان سلام الجسد مفقوداً فسلام النفس وبدون سبب ممنوع لأنها لا تستطيع الحصول على راحة الشهوات. إذاً هذان الشرطان هما مفيدان للسلام الذي يحفظ النفس والجسد وكذلك الحياة المنظمة والصحة. وعندما تظهر الحيوانات حبها لسلام الجسد تهرب من الألم، وكذلك سلام النفس عندما تبحث عن الرغبة لكي تكفي شهواتها فتهرب من الموت؛ بذلك هي تظهر كيف أنها تحب هذا السلام الذي بواسطته تتحد النفس مع الجسد.

لكن بما أن الإنسان يملك نفساً عاقلة، فهو يخضع كل ما له مشترك مع الحيوانات لسلام النفس العاقلة، فإذا تأمل في شيء ما بعقله وتصرف بالتطابق مع هذا التمثيل ليحدث التوافق المنظم ما بين المعرفة والفعل، نسمي ذلك سلام النفس العاقلة. لهذه الغاية لا يتوجب عليه أن يكون مهموماً بالألم ولا مضطرباً بالرغبة ولا فاسداً

بالموت بعد أن يعرف ما هو مفيد وينظم حياته وأخلاقه بموجب هذه المعرفة.

لكن، بسبب حماسه لهذه المعرفة، وخوفاً من السقوط، من جراء ضعف العقل الإنساني، في الرذيلة، يحتاج الإنسان لتعليم إلهي، يطيعه بأمان، وبفضل مساعدة هذا التعليم يطيعه بحرية؛ وبما أن الإنسان في هذا الجسد، الزائل يرحل بعيداً عن الأب (السيد) ويتصرف بالإيمان وليس في الوهم. والسلام الذي يجلبه الإنسان للجسد وللنفس وللجسد والنفس معاً، هو سلام الله الخالد عندما يمتلك الطاعة المنظمة في المعتقد وذلك بموجب القانون أو الشريعة الخالدة.

بالإضافة إلى ذلك، إن الله يعطيه في هذا التعلم مبدأين مهمين: حب الله وحب القريب، والإنسان يجد في ذلك ثلاثة مواضيع للحب: الله، نفسه والقريب والذي يحب الله لا ينخدع أبداً بحب ذاته. بسبب ذلك كله يضمن لقريبه أن يحب الله، وهذا القريب الذي يتلقى أمر الحب يتصرف مع امرأته وأولاده وأقاربه وكل الناس المحتملين من هذا المنطلق. ويتمنى أن يتلقى نفس النصيحة من قريبه إذا ما احتاج إليها. وهكذا يصبح في سلام طالما يتعلق ذلك به، ويصبح في سلام مع كل فرد ومع كل الناس، بموجب هذا التوافق المنظم الذي له قاعدة عدم إنزال الضرر بأي كان وبالتالي أن يكون مفيداً قدر الإمكان.

(مدينة الله ١٩، ١٤)

## حبان صنعا مدينتين

حبان صنعا مدينتين، حب الذات حتى احتقار الله صنع المدينة الأرضية، وحب الله حتى احتقار الذات صنع المدينة الإلهية. الأولى بشكل عام، تتباهى بذاتها، الثانية تتباهى بالله؛ لأن الأولى تبحث عن المجد لدى الناس، في حين أنه بالنسبة للثانية فإن الله هو شاهد على ضميرها، وهو مبدأ فخرها. الأولى في فخرها ترفع رأسها، الثانية تقول لربها: «أنت مجدي وأنت رافع رأسي»[1]. الأولى بزعمائها وفيها يخص الأمم التي تخضع لها، يسيطر عليها حب السيطرة؛ الثانية نرى زعماءها الموجهين ينذرون أنفسهم للمحبة؛ الأولى، من يحكمها، يحب قوته الخاصة، الثانية تقول لربها: «سأحبك يا إلهي، أنت قوتي»[2].

أيضاً، الحكماء في المدينة الأولى، يعيشون كأفراد، يفتشون عن خيرات الجسد أو النفس أو الاثنين معاً، والذين يستطيعون معرفة الله «لم يمجدوه، ولم يشكروه بل ضاعوا في زهو أفكارهم وأظلمت قلوبهم الغبية، لقد زعموا أنهم حكماء (يعني تكبروا في حكمتهم حيث سيطر الغرور عليهم) فصاروا حمقى، واستبدلوا مجد الله الذي لا يدركه الفساد بشبه صورة لإنسان ذي فساد، وطيور، وذوات أربع أو زحافات (قادوا أو تبعوا شعوبهم نحو عبادة الأوثان) لقد منحوا

(١) المزامير ٣، ٤.

(٢) المزامير ١٧، ٢.

العزة والإخلاص للمخلوق أكثر من الخالق، فعاقبهم الخالق على مر العصور»[1]. أما في الثانية، فبالعكس، لا توجد حكمة إنسانية سوى التقوى، التي ترجع الشرف للرب الحقيقي، وتنتظر كثواب في المجتمع أفراد قديسين كملائكة قديسين: «إن الله كله فينا»[2].

## الفضيلة والسلام في المدينتين.

في الامبراطورية الجيدة. إذا لم يكن العقل والنفس خاضعين لله، كيف يمكن للروح أن تسيطر على الجسد والعقل على الرذائل، كما يأمرها الله نفسه بذلك، ولا يسيطران على الجسم والرذائل بدون فضيلة. أية نفس، تستطيع أن تكون سيدة الجسد والرذائل إذا جهلت الله ولم تخضع لسلطانه وتستسلم للشياطين الأشرار الفاسدين؟. إن الفضائل التي تعتقد النفس بامتلاكها وبفضلها تسيطر على الجسد وعلى الرذائل، هذه الفضائل هي في الواقع رذائل إذا ما ابتعدت النفس عن الله؛ ففي الواقع هي فضائل بحد ذاتها. إلا أن الغرور الذي يصيب النفس بابتعادها عن الله يحوّلها من فضائل إلى رذائل [...]. تعيس هو الشعب الذي يبتعد عن الله! فهو يحب السلام ولا مجال لرفضه، لكن هذا الشعب لا يملك السلام النهائي، لأنه أساء استعمال هذا السلام. ما يملكه هذا الشعب في هذه الحياة هو ما نهتم به وذلك، لأنه غالباً، ما امتزجت هاتان

---

(١) بولس. روما ١، ٢١ـ ٢٤.

(٢) بولس. روما ١، ٢٥.

المدينتان، نقول ذلك ونحن نأخذ مثال «سلام بابل» حيث شعب الله أنقذ بالإيمان لكنه بقي في المنفى منتظراً. لهذا السبب دعا الرسول الكنيسة للصلاة من أجل الملوك الأقوياء في بابل حين قال «لكي نعيش حياة هادئة وساكنة بكل تقوى ومحبة»[1]. ولهذا السبب أيضاً أعلن النبي نوح لشعب الله القديم السبي وألزمه باسم الله الذهاب برضى إلى بابل؛ ثم تعهد بالصلاة لأجل هذه المدينة «لأن سلامكم هو في سلامه»[2]. بالتأكيد، هنا، كان يتكلم عن السلام الدنيوي المشترك بين الأخيار والأشرار.

أما بالنسبة لسلامنا نحن، هنا على الأرض مع الله بالإيمان، وسيصبح في الأبدية معه بالرؤيا، لكن على الأرض؛ فالسلام المشترك للجميع، أو سلامنا، هو سلام، غالباً، العزاء في الشقاء أكثر من سلام الفرح في الغبطة. نفس الشيء بالنسبة لعدالتنا التي تصبح حقيقية بسبب خيرها الحقيقي الذي هو غايتها وإليه نعود، وهي في هذه الحياة ترتكز، غالباً، على عفو الخطايا أكثر من كمال الفضائل.

(مدينة الله ١٩، ٢٥- ٢٧).

وجـــود المدينتين.

إن جنس الرجال الذين لا يعيشون بالإيمان يبحثون عن السلام

---

(١) بولس. الرسالة الأولى إلى تيموثاوس ٢، ٢

(٢) إرميا. ٢٩، ٧.

الأرضي بفضل الخيرات والميزات التي تتيحها هذه الحياة الدنيوية. بينما جيش الرجال الذين يعيشون بالإيمان ينتظرون خيرات الأبدية التي يوعدون بها في المستقبل ويستخدمون الخيرات الأرضية والدنيوية كبدائل، ليس لتأخذ بها وتترك نفسها تنحرف عن الله التي تتجه إليه، لكن لتتكل عليها ولكي لا يشتد حمل الجسد الفاسد الذي يتناقض مع النفس. هذا هو سر استعمال الأشياء الضرورية لهذه الحياة الزائلة بشكل مشترك من قبل النوعين من الرجال. نفس الشيء بالنسبة للمدينة الأرضية التي لا تعيش في الإيمان، تبحث عن السلام الأرضي، وترتكز على التنسيق في القيادة والطاعة بين المواطنين وهكذا يسود عندهم نوع من الانسجام في الإرادات الإنسانية فيما يخص الحياة الزائلة.

بينما في المدينة الإلٰهية، أو في الغالب، في قسم منها الذي هو منفى في هذا الشرط الزائل، تعيش بالإيمان، ومن الضروري أن تستعمل هذا السلام حتى يختفي شرطها الزائل. من هنا، تعيش في وسط المدينة الأرضية كأسيرة، موعودة بخلاصها كامتياز لها، وهي لا تتردد في الخضوع لشرائع المدينة الأرضية.

(مدينة الله ١٩، ١٧)

الله يوجِّه التاريخ.

بما أنه من الثابت أن السعادة ترتكز على الاكتفاء فيما نرغبه، وهي هبة من الله، لهذا السبب لا يُحترم الإلٰه من قبل الرجال إلا إذا

جعلهم سعداء [. . .] لنفحص الآن لماذا الله، الذي يعطي هذه الخيرات للجميع، يريد للأمبراطورية الرومانية أن تكون كبيرة ومستمرة، لأن هذه الكثرة من الآلهة المزيفة التي يحترمها الرومان، لم تكن هباءً، كما ذكرنا مراراً ونعيده الآن في الوقت المناسب.

إن سبب عظمة الامبراطورية الرومانية ليس طارئاً ولا قدرياً كما يريد أولئك الذين يدعون طارئاً كل من لا سبب له أو من له أسباب لا تتفق مع أمر عقلي، وأولئك الذين يدعون قدرياً كل ما يحصل بموجب نظام أو أمر ضروري، من غير ارتباط بإرادة الله أو الناس.

العناية الإلهية هي التي تقيم الامبراطوريات الإنسانية، وإذا ما أضاف أحدهم هذا إلى القدرية فذلك لأنه يسمي قدرية الإرادة أو القدرة ذاتها لله، فليحفظ رأيه ويصلح لغته. لماذا، لا يرد على الفور عندما نسأله عما يسميه بالقدر؟.

(مدينة الله ٥، ١)

إن الله لا يترك ملاكاً واحداً ولا رجلاً واحداً ولا حتى أعضاء الحيوان الصغيرة والحقيرة ولا أيضاً ريشة عصفور ولا حتى أقل زهرة ولا ورقة شجرة، دون أن يمنحها الانسجام في أقسامها ونوعاً من السلام. إذاً، يجب علينا أن نفكر بأنه لا يترك امبراطوريات الرجال ولا قدرتهم أو عبوديتهم لتكون غريبة عن شرائع العناية الإلهية.

(مدينة الله. ٥، ١١)

ونفس الشيء بالنسبة لمدة الحروب، حسب اختياره، وحكمه الصحيح ورحمته لإرهاق أو تخفيف الجنس الإنساني، والحروب، عندئذ، تنتهي بسرعة أو على مهل.

(مدينة الله ٥، ٢٢)

لا نستطيع أن نضيف سلطة العطاء، لمملكة أو لامبراطورية، إلا للاله الحق، الذي وهو في مملكة السموات، يمنح السعادة للأخيار. والممالك الأرضية يعطيها للأخيار والشريرين حسب ما يرغب. إذا ما حاولنا شرح بعض الأشياء التي يريد أن يكشفها لنا، ذلك يتجاوز قدراتنا [...]. هذه الأشياء جميعها، الله وحده الحقيقي الذي يسيطر عليها ويوجهها حسب ما يرغب، وإذا ما كانت له مبررات غامضة، فلماذا هي غير عادلة؟.

(مدينة الله ٥، ٢١)

## ٥ـ مسافة الإنسان من الله

سر الخلود والعلم الإلهيين.

إلهي، سيدي، ما أعمق خبايا سرك، وما هي نتائج أخطائي التي رمتني بعيداً عنك! إعتنِ بعيوني وسأشاركك نورك بفرح. إذا وجُد عقل موهوب بعلم كبير وبتنبؤ كبير، حيث ان الأحداث الماضية والآتية معروفة لديه، هو حقاً عقل مدهش حتى الرعب، لا شيء يفلت منه، في الماضي وفي المستقبل وعبر القرون؛ تماماً، كما أغني أنا

لحناً، لا شيء منه يفلت مني، منذ بدايته حتى نهايته؛ إنك أنت خالق الكون، خالق الروح والأجساد. إنك تعرف كل المستقبل وكل الماضي.

شيء آخر لمن يغني ما يعرفه أو للذين يسمعون أغنية معروفة من خلال انتظار الكلام الآتي أو تذكر الكلام الذي مضى، يتغير الشعور والحساسية تنجذب من ناحية إلى أخرى، بينما أنتَ الثابت الخالد خالق العقول الحقيقي.

منذ البداية، عرفت السماء والأرض دون تغير في معرفتك، صنعت السماء والأرض دون أن ينبثق عنك أعمال متمايزة، هذا الذي يفهم أنه يعرفك، وهذا الذي لا يفهم بأنه يعرفك! آه كم أنت مرتفع وكما «تسكن في القلوب المتواضعة»[1] لـ «أنك رفعت أولئك المنهكين»[2] وهؤلاء لن يسقطوا أبداً لأنهم ارتفعوا بك.

(الاعترافات ١١، ٣١)

---

(١) نبوءة أشعيا ٥٧، ١٥.

(٢) المزامير ١٤٥، ٨.

# المحتويات

# سلسلة أعلام الفكر العالمي

● فرانز فانون ● راسل ● البير كامو ● ماركوز ● غيفارا ● هيدجر ● ماركس ● فرويد
● نيتشه ● انجلز ● ديكارت ● هيجل ● سارتر ● اندريه مالرو ● كافكا ● بوشكين
● بريخت ● بيكيت ● اراغون ● متزيني ● ميكيافيللي ● كانط ● هوغو ● غوته
● دستويفسكي ● لوركا ● لوكاش ● غوركي ● فيبر ● روزا لكسمبورغ ● جويس
● داروين ● تورغنيف ● طاغور ● ماياكوفسكي ● اندريه جيد ● فوكنر ● غوغول
● أورويل ● بودلير ● اناتول فرانس ● رامبو ● اوسكار وايلد ● شتاينبك ● برنارد شو
● غرامشي ● اودن ● توماس مان ● ادغار الآن بو ● رينان ● سبينوزا ● دوركيم ● فلوبير
● فورييه ● بيرون ● سرفانتس ● بيراندللو ● سان سيمون ● مالارميه ● تروتسكي
● لورانس ● هنري ميللر ● تشيخوف ● بلزاك ● غراهام غرين ● بروست ● ديكنز
● بيلينسكي ● سقراط ● تولستوي ● أفلاطون ● جان راسين ● أبيقورس ● فيخت
● باريتو ● سيزار بافيز ● إزرا باوند ● بوذا ● كلوديل ● سانت إكزوبري ● إبسن
● مرلوبونتي ● فيورباخ ● تريستان تزارا ● غارودي ● لوثر ● لويس ماسينيون
● برمنيدس ● كالفين ● مونييه ● كيركجرد ● ديدرو ● مورياك ● القديس أوغسطين
● ستاندال ● شيشرون


المؤسسة العربية
للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون . ساقية الجنزير . ت ٨٠٧٩٠٠/١
برقياً موكيالي بيروت . ص . ب : ٥٤٦٠/١١ بيروت


الثمن